la *otra* palabra

Simone de Beauvoir

Filósofa de la libertad

DANILA SUÁREZ TOMÉ

GALERNA

Colección

la *otra* palabra

Dirigida por Jazmín Ferreiro

Nota preliminar

Hoy no parece posible sobreestimar la importancia
de Simone de Beauvoir en la historia de la Filosofía.
Sin embargo, su reconocimiento como filósofa
fue el resultado de un amplio debate intelectual.
Ella misma se resistió a ser identificada como tal.
¿Por qué una persona que se formó como filósofa,
produjo una importante obra filosófica,
dialogó con filósofos, intervino sobre la realidad
con una mirada filosófica, y que tuvo, en resumen,
una vida filosófica, no se identifica a sí misma con
aquellos que se autodenominan "filósofos"?
Esta es una de las preguntas que busca responder
Danila Suárez Tomé en su libro, y en su respuesta se descubre
el hallazgo del pensamiento de Beauvoir: el androcentrismo
como supuesto de la filosofía occidental.
Aquello que durante siglos se presenta como reflejo
de una racionalidad objetiva y universal, es reflejo
de una experiencia privilegiada, la del varón. La respuesta
nos lleva a otra forma de hacer filosofía, desde el reconocimiento
de la variedad de condiciones que determinan nuestra
experiencia y, por lo tanto, siempre situada.
Este hallazgo, el carácter situado de la reflexión
filosófica, nos permite reconocer que no solo el género,
sino otros factores como la clase, la etnia,
la orientación sexual, entre otros,
son diferencias sobre las que se establecen
jerarquías y vínculos de opresión.

Jazmín Ferreiro

Simone de Beauvoir

Filósofa de la libertad

Daniela Suárez Tomé

GALERNA

Simone de Beauvoir

Filósofa de la libertad

Índice

PALABRAS PRELIMINARES

ENSAYO

I. ¿Quién fue Simone de Beauvoir?

¿Cómo contar la historia intelectual de Beauvoir?

La joven Beauvoir

Formación

Un cuarto propio en la casa del pensamiento europeo

Su lugar en el movimiento feminista

II. ¿Existe una filosofía beauvoriana?

¿Filósofa o escritora?

Las fronteras sexualizadas entre la literatura y la filosofía

Por una literatura filosófica

Una filosofía de la libertad

Una filosofía de la experiencia situada

III. Dos ensayos de ética existencialista

El período moral

¿Para qué la acción? (Pyrrhus et Cinéas)

Para una moral de la ambigüedad

La articulación temprana de una voz filosófica propia

IV. El descubrimiento de la mujer como el segundo sexo

La situación del ser humano

La pregunta por la mujer

La mujer como la otra del varón

Configuración de la situación de opresión femenina

La mística de la feminidad

La experiencia femenina

Una propuesta de conversión existencial

V. ¿El ocaso de la vida?

La vejez como fenómeno de estudio

El punto de vista médico sobre el envejecimiento

El envejecimiento como un fenómeno social

Experiencia de la vejez: entre el ser para sí mismo y el ser para los otros

Experiencia subjetiva y corporal de la vejez

Un cambio vital

PALABRAS FINALES

Actualidad de Simone de Beauvoir

SELECCIÓN DE TEXTOS

BIBLIOGRAFÍA

Suarez Tomé, Danila
Simone de Beauvoir / Danila Suarez Tomé. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Galerna, 2022.
Libro digital, EPUB

Archivo Digital: descarga
ISBN 978-950-556-889-5

1. Ensayo Filosófico. I. Título.
CDD 199.82

© 2022, Danila Suárez Tomé
© 2022, RCP S.A.

Directora de la colección: Jazmín Ferreiro

Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna, ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopias, sin permiso previo del editor y/o autor.

ISBN 978-950-556-889-5

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Diseño y diagramación del interior y de tapa: Pablo Alarcón | Cerúleo

Primera edición en formato digital: julio de 2022
Versión: 1.0
Digitalización: Proyecto 451

PALABRAS PRELIMINARES

.....

Las biografías feministas que se dedican a contar la historia de Beauvoir suelen aludir a un mismo fenómeno elocuente: el día en que murió, el 14 de abril de 1986, todos los obituarios mencionaron que ella había sido la pareja del famoso intelectual francés Jean-Paul Sartre. Sin embargo, al morir Sartre, el 15 de abril de 1980, fueron pocos los obituarios que recordaron que él era el compañero de vida de la famosa intelectual francesa Simone de Beauvoir. Si las feministas que estudiamos a Beauvoir nos detenemos en este hecho, no es solo porque a los ojos contemporáneos nos resulta evidente el sexismo que el caso expresa, sino, además, porque sabemos que fue la propia Beauvoir quien nos dio las herramientas necesarias para reconocer ese sexismo:

> Algunos han contado que Sartre escribía mis libros. Uno, que no me quería mal, me aconsejó al día siguiente del Goncourt: "Si concede entrevistas, aclare que *Los mandarines* es suyo. Ya sabe lo que se dice, que Sartre le lleva la mano…". También se ha pretendido que a él le debo mi carrera: su intervención se limitó a presentar a Brice Parain dos manuscritos míos de los cuales uno, por otra parte, fue rechazado. A otra cosa. Se ha dicho en mi presencia que Colette había triunfado "acostándose"; a tal punto nuestra sociedad trata de mantener a mis semejantes en su *status* de seres secundarios, reflejos, juguetes o vampiros del gran sexo masculino. (1)

No es sencillo encarar un libro sobre Beauvoir en 2022, porque a esta altura ya hay demasiado escrito sobre su vida y su obra. Beauvoir goza de una ambigua ventaja respecto de otras filósofas. Ella es nombrada, reconocida, editada y reeditada. Sin embargo, eso no significa que de hecho sea leída, estudiada y comprendida.

Pensemos en que una de las ediciones que más circula de *El segundo sexo* en América Latina no solo tiene defectos graves de traducción, sino que también está desordenada y le faltan capítulos. (2)

Las filósofas feministas han hecho grandes esfuerzos por promover las ideas de Beauvoir, para que sea reconocida como algo más que un pintoresco personaje francés, un ícono del amor libre o una fuente inagotable de chismes intelectuales de la Francia del siglo XX. Beauvoir escribió mucho, pero no se la leyó tanto como a Sartre. Su figura, por lo tanto, es ambigua: es a la vez célebre y poco conocida. Por lo general, se tiene de su obra un conocimiento superficial. ¿Qué sabemos, por ejemplo, sobre su período moral? ¿Y sobre su imponente estudio sobre la vejez? Su nombre y su rostro es popular, “no se nace mujer, se deviene” se convirtió en un lema que hasta podemos ver impreso en tazas y remeras, pero sus ideas no son fácilmente identificables ni comprensibles por quienes no se han dedicado a pensarla.

Este libro está orientado a presentar el pensamiento filosófico de Beauvoir a través de una curaduría de fragmentos de sus obras y un estudio preliminar que arroja luz sobre dicha selección. El foco de esta curaduría es el de presentar pasajes de la Beauvoir filósofa. Si bien es necesario contextualizar su pensamiento en el marco más amplio de su vida y su sociedad, esto no será más que un punto de partida para luego sumergirnos de lleno en su filosofía.

Es muy probable que muchas partes de este libro resulten difíciles de asimilar, pero la filosofía no es un campo de estudio sencillo y no es mi interés hacer creer que lo es. No está mal que algunas lecturas nos soliciten un poco más de esfuerzo. Tomémoslo como un desafío del pensamiento. Es posible que en algunos momentos sea necesario ir y venir de una página a otra para comprender mejor alguna idea, o para fortalecer alguna conexión entre conceptos. Pero mi propósito central es que este libro ofrezca las herramientas necesarias a quienes lo lean, para que cuando les pregunten si saben algo de Beauvoir, no la tengan a mano solamente como la pareja de Sartre o la autora de *El segundo sexo*. Mi deseo es que puedan transmitir algunas de las ideas de Beauvoir

con el mismo entusiasmo con el que yo las repaso una y otra vez. Y que cuando digan “no se nace mujer, se llega a serlo” sean capaces de reconstruir esa frase como un problema filosófico y no como una consigna vacía.

Algo importante para destacar es el recorte que realicé de la obra de Beauvoir. Al tratarse de una obra extensa, que cuenta con novelas, obras de teatro, cuentos, ensayos, diarios, autobiografías y artículos de diversa índole, se impone la necesidad de delimitar una porción de ese universo para que este estudio de su pensamiento no se convierta en un monstruo de cientos de páginas que nadie va a querer leer. La selección que realicé sobre la obra beauvoriana tiene un criterio genérico: tomo su obra de no ficción y dentro de esta extensa selección, me acoto a sus ensayos explícitamente filosóficos: *¿Para qué la acción?*, *Para una moral de la ambigüedad*, *El segundo sexo* y *La vejez*. Este recorte me permite tirar de un hilo conceptual filosófico para desembocar en una respuesta a la pregunta de por qué nos interesa leer a Simone de Beauvoir hoy. Ese hilo es el de la libertad, un concepto que ha pasado un poco de moda en la academia filosófica —y también en el campo de la teoría feminista— y que hoy es paradójicamente retomado en la esfera pública por sectores reaccionarios antifeministas.

Empiezo este libro por donde prometí no detenerme demasiado: su vida. No voy a contar la historia de una mujer excepcional. Voy a contar la historia de una mujer que, dada cierta configuración concreta de su situación existencial (concepto filosófico que ya aprenderemos), se convirtió en Simone de Beauvoir. Describiré su formación, cómo se ganó un lugar en la historia de la intelectualidad europea del siglo XX y del movimiento feminista, y también cómo se narró a sí misma, porque la autobiografía fue uno de sus registros de escritura más preciados.

En el segundo capítulo nos preguntaremos si existe o no una filosofía beauvoriana. La pregunta no es ociosa y veremos que hay allí mucho para analizar no solo sobre Beauvoir en particular, sino también sobre la historia de las mujeres filósofas en general. Luego abordaremos una sistematización de la fenomenología existencial beauvoriana que nos ayudará a encuadrar su obra en un marco más

general. Veremos cómo las ideas de una filosofía de la libertad y de la experiencia situada son centrales en su pensamiento y recorren toda su producción.

El tercer capítulo está dedicado al periodo moral de su obra. En este caso vamos a estudiar dos textos fundamentales, pero poco conocidos, para entender la moral existencialista que guía todo el trabajo de Beauvoir: *¿Para qué la acción? (Pyrrhus et Cinéas)* y *Para una moral de la ambigüedad*. Lo que nos interesará, además de la sistematización de la ética beauvoriana, será ver cómo se comienza a articular en este período temprano una voz filosófica propia. Durante mucho tiempo se sostuvo que Beauvoir no hizo más que escribir ensayos complementarios a las obras filosóficas sartrianas. Veremos que esto no es tan así desde su temprana producción ensayística.

El cuarto capítulo está dedicado a su obra más importante, *El segundo sexo*, un libro tan famoso como incomprendido. Hoy en día nuestro acercamiento a sus páginas es más bien a modo de objeto de estudio, pero en su contexto de publicación *El segundo sexo* fue un mucho más que un libro, fue un hecho cultural que generó cambios en la historia del pensamiento y del movimiento de mujeres. En las páginas que le dedico a esta obra vamos a intentar comprender su núcleo teórico fundamental, los argumentos filosóficos centrales y los conceptos que produce Beauvoir para dar cuenta de la opresión femenina, pero también vamos a reparar en su carácter performativo, en lo que esta obra significó en la historia humana.

El quinto capítulo aborda su último ensayo sistemático, *La vejez*, un texto pocas veces mencionado, que no tiene un desarrollo crítico y académico tan extenso y profundo como el que suscitó *El segundo sexo*, pero que igualmente posee un valor indiscutible. Más aún, podríamos pensar que a este libro todavía no le llegó su momento. La “cuestión de la vejez” tiene todavía menos centralidad en nuestra cultura que la “cuestión femenina”. En un mundo en donde la población de personas mayores crece día a día, el tema del envejecimiento y de las vejeces va ganando tímidamente terreno en la opinión pública y en la intelectualidad. Veremos que en este libro

de Beauvoir tenemos una serie de reflexiones que suenan bastante contemporáneas, aunque hayan sido escritas hace más de cincuenta años.

Al finalizar estos cinco capítulos se van a encontrar con una breve conclusión, en donde reúno algunos hilos para anudar una reflexión final sobre la obra filosófica de Beauvoir en nuestro tiempo. Terminado el ensayo preliminar, van a poder adentrarse en la selección de textos. Si bien el libro puede ser leído de corrido (primero el estudio preliminar y luego los fragmentos), mi recomendación es que vayan yendo y viniendo entre las dos secciones, siguiendo las notas al pie en las que les sugiero que lean tal o cual pasaje. Todos los fragmentos están referidos a lo largo del estudio preliminar, así que no se van a perder ninguno y, aún mejor, van a poder leerlos acompañados de una explicación.

---

1. Beauvoir, Simone de. (2000). *La fuerza de las cosas* (p. 621). Sudamericana.

2. La historia de las traducciones de *El segundo sexo* tiene un capítulo propio en los estudios beauvorianos, debido a las extrañas manipulaciones que sufrió en diversos países.

ENSAYO

.....

I.
¿Quién fue Simone de Beauvoir?

Existen numerosas y distintas maneras con las cuales, a lo largo del último medio siglo, se ha intentado responder a la pregunta de quién fue Simone de Beauvoir, incluso antes de su muerte. La escritora y filósofa de Montparnasse fue mucho más que sí misma. Fue un personaje intelectual, un ícono cultural, una referente del movimiento de mujeres, la condición de posibilidad de la teoría feminista. Pero también fue una mujer. Una mujer que estaba en pareja con un intelectual muy famoso con el cual sostenía una relación escandalosa para su tiempo. Muchos de los libros y artículos que se han escrito para responder la pregunta de quién fue Beauvoir se han concentrado en ella como la mujer *de*.

Su ser-para-otro, como dicen los existencialistas, se ha ido ensanchando con numerosas suposiciones y perspectivas que van mucho más allá de lo que pudo realmente haber sido su vida. Sartre decía, en *El ser y la nada*, que cuando morimos dejamos de tener la posibilidad de deshacer aquello que otros intentan hacer de nosotros. Nuestro yo —la narración subjetiva que creamos de nosotros mismos a lo largo de nuestras vidas— después de la muerte deviene un objeto del cual el resto del mundo es responsable de mantener en la memoria y proveer un sentido. Nada podemos hacer ya con lo que digan y hagan de nosotros. Ya no hay lucha por el reconocimiento, sino que somos presa absoluta de la mirada de los otros —ese infierno que Sartre dramatizó en *A puerta*

cerrada, pero que Beauvoir se ocupó de cuestionar. En el caso de una persona famosa, como Beauvoir, esto ha significado que su yo se reescriba una y otra vez, hasta el hartazgo, generando un halo de *Beauvoires* que a veces hasta parecen contradictorias entre sí. Y lo más interesante del caso es que en ese halo se encuentran, también, las propias construcciones sobre su yo-objeto, que nos dejó en sus autobiografías —de las cuales podemos también permitirnos dudar, porque no es lo mismo vivir que narrar lo vivido.

Si bien en el caso de Beauvoir —una intelectual comprometida con hacer de su existencia una vida filosófica— es imprescindible atravesar su relato personal para entender su pensamiento, solo la tradición de escritoras feministas ha conseguido hacerlo sin recaer en el morbo público que generó su lazo amoroso con Sartre. Y aun cuando ellas han intentado evitar toda banalización de su figura, igualmente han dedicado páginas enteras a leer y especular entre las líneas de sus memorias y sus diarios para dar con los presuntos resortes psicológicos que la habrían llevado a pensar y a hacer tal o cual cosa que no encaja con las expectativas que las feministas depositamos sobre ella:

> En mi vida ha habido un triunfo cierto: mis relaciones con Sartre. [...] Me han reprochado que este acuerdo contradiría la moral de *El segundo sexo*: exijo independencia a las mujeres y yo jamás he conocido la soledad. Las dos palabras no son sinónimos. (3)

Es muy difícil contar la vida de alguien sin proyectar en su persona todo lo que creemos de antemano que debe ser. Gran parte de la escritura sobre Beauvoir se pierde en los intentos por resolver la ambigüedad de su vida —algo que ella hubiera detestado.

En este primer capítulo quiero presentar la vida de Beauvoir de otra manera, como el contexto de surgimiento de sus ideas, sin ahondar en los recovecos más jugosos de su vida privada, ni preguntarme por qué hizo o dijo esto o aquello, o cuán buena o mala feminista nos parece que fue. Abundan en las bibliotecas infinidad de detalles sobre su vida personal, con lo cual es muy sencillo ir y buscar allí el chimento —que nos gusta, sí, no digamos que no.

Pero mi intención es aprovechar este espacio previo a zambullirnos de lleno en la producción filosófica de Beauvoir para trabajar en la gestación y maduración de las ideas que inmortalizó en palabras, y reconocer el lugar que se supo ganar en la historia del pensamiento. Para ello es necesario partir del contexto en el que creció, cuáles fueron las características de su formación como jovencita parisina, cómo encontró un cuarto propio en la casa intelectual de Europa y en el feminismo, y cómo ella misma dejó testimonio de su recorrido en primera persona a través de sus célebres autobiografías. Estos pasos nos allanarán el camino para, luego, adentrarnos en su filosofía de modo situado, porque ningún esquema de pensamiento se encuentra más allá de las condiciones en las cuales se produjo, y esto Beauvoir lo sabía muy bien.

¿Cómo contar la historia intelectual de Beauvoir?

El reconocimiento de Beauvoir como filósofa tiene una historia larga y compleja que empieza por ella misma, ya que se presentó al mundo como escritora y no como filósofa. Nos ocupamos de esta historia y sus implicancias en el próximo capítulo con más profundidad, dado que es un asunto relevante tanto para el estudio de la obra de Beauvoir, como para comprender las dificultades históricas de las mujeres para producir filosofía. Pero, ya sea que se la haya considerado o no una filósofa, Beauvoir ha tenido siempre un lugar ambiguo en la historia de la intelectualidad francesa del siglo XX. Es usual que, junto con Hannah Arendt y, más recientemente, Judith Butler, sea de las pocas pensadoras que suelen aparecer en compendios dominados por nombres de intelectuales varones. Este fenómeno es conocido como “tokenismo”: se les otorga una participación simbólica a personas de colectivos discriminados (en este caso, mujeres en filosofía) en espacios que no están dispuestos a ser realmente cuestionados en su *status quo*. La figura de Beauvoir suele aparecer en los recuentos

de la historia del pensamiento del siglo XX al modo de “acá está la mujer que pensó”, aunque no podemos decir que su obra haya sido plenamente leída, reconocida y estudiada por quienes la incluyen. De haber sido así, el canon filosófico no sería el que es, dado que Beauvoir, a través de su obra, hizo temblar los mismos cimientos de la filosofía occidental androcéntrica.

Ahora bien, como figura popular, nadie puede decir que Beauvoir pasó desapercibida —hasta existen remeras estampadas con su cara. Si a alguien se le pide que piense en una mujer clave de la intelectualidad, es probable que la primera imagen que se le pase por la cabeza sea la de Simone de Beauvoir, aunque no conozca nada de su pensamiento. Esto es, a la vez, un reconocimiento de su persona, pero también un problema para las mujeres intelectuales en general. Es posible sostener que Beauvoir forma parte de algo que las feministas llamamos “el efecto Marie Curie”. Este fenómeno se refiere a cómo se ha tendido a contar la historia de las científicas e intelectuales mujeres como historias de excepcionalidad femenina (“acá está la mujer que pensó, miren lo excepcional que era”). Un modo no feminista de contar la historia de Simone de Beauvoir sería no enfocarse en las condiciones que hicieron que pudiera desarrollarse como pensadora y adquirir reconocimiento popular, para mostrarla como una mujer excepcional que, “a pesar de ser mujer”, logró romper las barreras de su presunta “inferioridad” para alcanzar objetivos masculinos. Además, esas historias suelen hacer hincapié en todo lo que estas mujeres tuvieron que abandonar, como la posibilidad de formar una familia, generando la falsa idea de que para que una mujer sea exitosa es necesario que se asimile al modelo masculinista de vida personal y éxito profesional.

El problema central de este modo de contar historias de mujeres importantes es que, en primer lugar, falsean sus historias al no tener en cuenta las situaciones que acompañaron esa presunta excepcionalidad. En segundo lugar, invisibilizan a otras tantas mujeres que han contribuido a la ciencia y a la intelectualidad a lo largo de la historia, al resaltar un par de nombres por sobre un mar de anónimas que parecen no merecer ningún tipo de atención (Beauvoir no fue la única “mujer que pensó” ni en el siglo XX ni a lo

largo de toda la historia). En tercer lugar, fomentan modelos de excepcionalidad imposibles de alcanzar que amedrentan a niñas, adolescentes y mujeres jóvenes que desean emprender carreras en estos ámbitos masculinizados. ¿Quién querría ser científica o filósofa si parece que tenés que ser de otro mundo para lograrlo? Beauvoir, como Curie, ha sido víctima de este efecto que lo único que produce es una ralentización en la diversificación de la producción de conocimiento. En este capítulo quiero hacer todo lo contrario. Es necesario conocer cuál fue la situación de Beauvoir para comprender cómo fue que llegó a ocupar un lugar relevante en la historia del pensamiento y en qué condiciones se dio ese fenómeno. Los factores contextuales importan, no solo para echar luz sobre su historia, sino para mostrar cuánto pesan las estructuras sociales a la hora de dar cuenta de quiénes pueden producir conocimiento y quiénes no, y a quiénes se les presta atención y a quiénes no.

La joven Beauvoir

Francia ha sido uno de los países claves en la gestación del movimiento feminista. En tiempos de la revolución francesa, las mujeres comenzaron a demandar que los derechos conquistados fueran realmente universales y no estuvieran circunscriptos a quienes eran considerados los únicos auténticos sujetos de derecho: los varones blancos burgueses. Las mujeres francesas habían luchado codo a codo en la revolución, para luego ser dejadas de lado por sus pares varones en la construcción de la nueva república. En 1791, al calor del período de transición del antiguo régimen, la pensadora y revolucionaria Olympe de Gouges redactó la *Declaración de los Derechos de las Mujeres y los Ciudadanos*, documento basado en la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, y que fue presentado en la Asamblea Legislativa el 28 de octubre de 1791. Allí, Gouges afirmaba la

libertad de la mujer y la igualdad civil entre los sexos en lo que corresponde a todos los derechos y obligaciones. Dos años después, fue guillotinada por su defensa de la idea girondina de la necesidad de constituir un estado federado.

Luego de este importante antecedente ilustrado, las primeras feministas agrupadas aparecen en Francia a mediados del siglo XIX. Es la época de las sufragistas, primeras feministas reconocidas por sus luchas en favor de los derechos civiles de las mujeres, entre los cuales el derecho a la educación tenía un rol central. Julie-Victoire Daubie fue la primera mujer francesa que pudo presentarse y obtener en 1862 el *baccalauréat* (bachillerato), el examen francés prerrequisito para acceder a los estudios universitarios, pero solo gracias a la intervención de una emperatriz llamada Eugénie. Casi veinte años después, en 1880, y por causa de la promulgación de la ley Camille Sée, las mujeres pudieron estudiar en liceos de jovencitas, aunque ninguno de estos colegios las preparaba para el examen bachiller, y su educación era marcadamente diferencial a la de los liceos de varones, lo cual las dejaba en desventaja tanto para el ingreso como para la permanencia en las instituciones universitarias. No fue sino hasta 1908 cuando las mujeres francesas pudieron, por primera vez y de modo irrestricto, prepararse y presentarse al *baccalauréat*.

El 9 de enero de ese mismo año, nacía Simone Lucie Ernestine Marie Bertrand de Beauvoir en el 103 del Boulevard de Montparnasse, París —y otra hubiera sido su historia de haber nacido unos años antes, como podemos ver. A pesar de haber sido una viajera curiosa e incansable, Beauvoir residió hasta su último día de vida en el mismo barrio y fue sepultada, junto a su compañero de vida Jean-Paul Sartre, en el cementerio de Montparnasse. Murió el 14 de abril de 1986 a pocas cuadras de su casa natal, luego de haber ocupado, a lo largo de su vida, diversos alojamientos por la misma zona. El departamento familiar en el que nació tenía vista al Café de la Rotonde y al Dôme, dos de los establecimientos que se convertirían, junto al Café de Flore y Les Deux Magots, en los favoritos de la intelectual y escritora.

Beauvoir fue la primera hija de un matrimonio arreglado entre dos familias burguesas de buen pasar económico. Su padre, Georges Bertrand de Beauvoir, estudió derecho y trabajó como abogado. Françoise Brasseur, su madre, era una mujer estricta y devota que se había casado con Georges bajo la promesa de que este recibiría una gran dote, en tanto su familia era mucho más acaudalada que la de los Bertrand de Beauvoir, aunque estos últimos tuvieran sangre noble. Sin embargo, a los pocos años el matrimonio se enteraría de que esa dote nunca iba a ser pagada, dado que el padre de Françoise perdió su patrimonio al fundirse el banco del que era responsable, y fue encarcelado durante trece meses, cayendo en deshonra pública. Para este entonces, ya había nacido la segunda hija de Georges y Françoise, Hélène de Beauvoir —más conocida como *Poupette*, muñequita—, lo que implicaba que desde entonces dependerían únicamente de los ingresos del trabajo diario de Georges y no podrían apostar ni asegurarse un futuro, en tanto que no tenían ningún hijo varón ni dote para casar a sus hijas.

Esta serie de eventos desafortunados dio como resultado que la infancia de Beauvoir se diera en el marco de una familia burguesa desclasada y deshonrada. En sus *Memorias de una joven formal*, Beauvoir recuerda haber tenido que mudarse del apartamento familiar amplio a un piso compartido y sin servicio. Su padre, en el contexto de la Primera Guerra Mundial, perdió su empleo y anduvo dando tumbos entre diversos trabajos menores sin poder asentarse nunca. Prontamente se volvió un hombre jugador, que pasaba casi todo su tiempo fuera de la casa, mientras la madre de Beauvoir se encargaba de los asuntos domésticos y de sus hijas prácticamente sin acceso a dinero y con una importante repercusión en su salud mental. Beauvoir incluso relata, en sus memorias, episodios de violencia de género familiar. La condición de la familia Beauvoir no era de pobreza, en tanto todavía resguardaban ciertos vestigios de la abundancia pasada, pero era ajustada. Este hecho marcó profundamente la infancia de Beauvoir, pero también, paradójicamente, le auguró un futuro independiente.

Tanto su padre como su madre consentían el gusto de Beauvoir por la lectura. La pequeña tenía acceso a la biblioteca familiar

(aunque solo a los libros que su madre le permitía debido a su severa ideología cristiana), la llevaban a la biblioteca y tenía una suscripción mensual a libros nuevos. El matrimonio alentó la formación de la joven Beauvoir porque notaron, desde temprano, su capacidad para el pensamiento y su agilidad en la adquisición de conocimientos, algo que, sin dudas, podría distinguirla en sociedad. Pero no fue eso, sino más bien el hecho de que no tenían una dote para ella, lo que permitió que Beauvoir continuara formándose más allá de lo que era apropiado para una chica de esa época y de su clase. Las jovencitas francesas debían formarse lo suficiente como para verse cultas en sociedad y sostener el arte de la buena conversación, pero no tanto como para desarrollar ideas propias, enredarse en discusiones o incursionar en la vida intelectual. Beauvoir, al no tener dote, sabía que le iba a ser difícil casarse, con lo cual se esperaba de ella que se mantuviera por sus propios medios, al igual que su hermana, quien años después se convirtió en pintora. Esta coyuntura económica desfavorable fue, por lo tanto, ventajosa para evitar el destino femenino de una joven burguesa parisina de su época: ser esposa, ama de casa y madre. (4)

Las mujeres tardaron mucho en obtener plena igualdad civil en la Francia del siglo XX. Es fundamental tener presente que, al momento del nacimiento de Beauvoir, las mujeres eran consideradas legalmente como menores de edad, y precisaban de la asistencia de un varón —padre, marido o hermano— para realizar actividades tales como manejar su dinero o tener un trabajo. Esta situación se alargó hasta 1938, aunque recién en 1965 ganaron la posibilidad de trabajar por un salario y abrir una cuenta bancaria sin autorización masculina. Las mujeres francesas votaron por primera vez en 1946, en 1967 tuvieron acceso legal a la contracepción, en 1970 conquistaron la patria potestad compartida y en 1975, luego de una ardua lucha feminista, les fue reconocido el derecho a la interrupción voluntaria del embarazo, así como también el derecho al divorcio. Toda esta historia acompañó paso a paso la evolución en la vida y el pensamiento de Beauvoir.

Si bien de pequeña Beauvoir se reconocía como una niña piadosa y obediente, que deseaba casarse formalmente con su

temprano interés amoroso —el primo lejano Jacques—, a medida que fue avanzando en su formación intelectual, dejó de sentir deseos de hacerlo. Ya a los once años Beauvoir decía que quería ser escritora y profesora, y se había entregado a la aventura de la escritura, finalizando su primera obra de ficción a los quince años. Muy pronto también decidió que no quería tener hijos, con lo cual no sería necesario, a fin de cuentas, casarse con nadie, aunque sí le gustaba estar enamorada.

Sus primeras identificaciones con mujeres independientes se dieron a través de la literatura, una de las grandes pasiones de su vida. La lectura de *Mujercitas,* de Luisa May Alcott, y *El molino del Floss*, de George Elliot, le ofreció dos modelos femeninos determinantes para su futuro: el de Jo March y el de Maggie Tulliver, personajes concebidos desde una clara conciencia feminista y que encarnaban jóvenes mujeres complejas y determinadas que no se sometían tan fácilmente a lo que el destino social pedía de ellas. A temprana edad sintió el quiebre entre sus deseos y los de su familia, al tiempo que comenzó a tambalear su fe en Dios y en la moral religiosa. No obstante, es necesario tener en cuenta que la propia Beauvoir ancla su temprana creencia en la igualdad entre las mujeres y los varones en una convicción religiosa, razón por la cual nunca se sintió particularmente inferiorizada por ser mujer, algo que le impediría durante muchos años acceder al problema de “la cuestión femenina”. (5)

Formación

Como hemos podido ver, Simone de Beauvoir formó parte de la primera generación de mujeres francesas educadas *casi* en igualdad con los varones. Recordemos que, todavía, aun cuando las mujeres podían acceder de modo directo a la educación universitaria, los liceos seguían divididos en femeninos y masculinos, con una educación diferencial, lo que dejaba a las

mujeres en una clara desventaja respecto de sus pares varones a la hora de encarar los estudios universitarios, permanecer en carrera y obtener una plaza laboral posteriormente. Además, se esperaba que las mujeres egresadas de las universidades enseñaran en liceos de mujeres y que no participaran en modo alguno de la enseñanza de la élite masculina, la cual quedaba a cargo de los profesores varones. Esto iba a cambiar, precisamente, con Beauvoir. Pero no nos adelantemos en la historia, volvamos al inicio de su formación.

Por causa de la situación económica de su familia, las hermanas Beauvoir no pudieron tener una educación privada a cargo de una institutriz, como era de esperarse para niñas de su clase. Beauvoir comenzó sus estudios formales en el colegio católico Adeline Désir Institute —al que llamó en sus autobiografías Le Cours Désir— a la edad de 5 años. Allí conoció a su gran amiga Élisabeth Lacoin, más conocida como Zaza, quien sería una compañera constante hasta el día de su triste fallecimiento a los 21 años por causa de una encefalitis viral. Décadas después Beauvoir escribiría su historia juntas en la novela *Las inseparables*, la cual permaneció inédita hasta su publicación póstuma en 2020. Beauvoir y Zaza transitaron juntas el camino de distanciamiento de los valores burgueses en los cuales habían sido criadas. Zaza no logró convertirse en todo lo que deseaba, pero Beauvoir inmortalizó su espíritu libre tanto en sus memorias como en la ficción.

En el colegio, al igual que en todos los otros estadios de su formación, Beauvoir era una joven aplicada y brillante. Su liceo tenía la oportuna particularidad de fomentar los logros de sus alumnas, alentándolas a tomar el examen del bachiller. Así fue como en 1924 Beauvoir recibió su primer *baccalauréat* con honores y, debido a su enorme capacidad, se tomó la decisión familiar de que se presentara a un segundo bachillerato. Una de las disciplinas en las que se tenía que preparar para rendir este examen era filosofía. Beauvoir cursó filosofía por primera vez con un cura, quien enseñaba, sobre todo, la filosofía escolástica y cristiana de Santo Tomás de Aquino.

Una vez aprobado el segundo bachillerato, Beauvoir convenció a sus padres para asistir a una escuela dedicada a la formación de

mujeres docentes para la educación secundaria. Beauvoir quería seguir una carrera en filosofía. Su padre no veía ningún beneficio en la persecución de dicho estudio y quería que Beauvoir se convirtiera en bibliotecaria, mientras que su madre penaba por la baja moralidad cristiana que tenía la universidad a la que quería asistir, la Sorbona. No obstante, con el tiempo, Beauvoir ganó esta discusión bajo la promesa de comenzar por obtener un certificado en literatura clásica, algo más acorde a una mujer de su época.

Su objetivo era presentarse a la *agrégation* (agregación) en filosofía, un examen nacional altamente competitivo que le permitiría obtener el puesto de profesora de instituto. Para ello, primero, tendría que obtener una *licence* (licenciatura) en la Sorbona y un diploma de enseñanza. Su ambición era profunda, pero el contexto era duro. Hasta el momento solo seis mujeres habían logrado pasar dicho examen en el área de filosofía. Además, los varones que competirían con ella en el examen venían de una prestigiosa institución a la cual ella no podía asistir por el hecho de ser mujer, la École Normale Supérieure.

Beauvoir comenzó estudiando matemáticas en el Institut Catholique, y literatura e idiomas en el Institut Sainte-Marie, para preparar sus exámenes de certificación de la Sorbona. En esta época fue alumna de Madeleine Daniélou, una de las pocas mujeres francesas que tenían varias titulaciones. Esta profesora le inculcó el valor de la educación y la libertad femenina, y marcó su destino como futura intelectual. Beauvoir aprobó solo en su primer año tres certificaciones de altos estudios: matemática, literatura francesa y latín. Esto no era usual, dado que los estudiantes solían obtener de a una certificación por año. Sin embargo, Beauvoir era una alumna motivada. Con una certificación más, ya obtendría su *licence*, el primero de los objetivos en su carrera por la *agrégation* en filosofía. Finalmente, en marzo de 1927 consiguió su certificación en historia de la filosofía. Y aunque ya era suficiente para obtener su *licence*, también obtuvo certificaciones en filosofía general, griego, ética y psicología. La única certificación que le faltó para completar dos *licences* fue la de filología. Pero la aburría muchísimo y decidió no hacerla —sentía que ya tenía conocimientos de sobra, y nunca le

había interesado la erudición como un fin en sí mismo. Así es como Beauvoir se licenció en filosofía, pero no llegó a licenciarse en estudios clásicos como segunda carrera.

En la Sorbona, Beauvoir escribió una tesis, bajo la dirección del filósofo francés Jean Baruzi, que no logró sobrevivir en el tiempo ni tampoco se sabe con seguridad sobre qué versaba. De acuerdo con el estudio en torno a sus memorias y diarios personales realizado por Kate Kirkpatrick en *Becoming Beauvoir*, es posible que esta primera tesis haya estado dedicada al problema de la moral y el amor desde una perspectiva protoexistencialista. Teniendo en cuenta que todavía no había conocido a Sartre, este dato es relevante para poder dar cuenta de la originalidad del pensamiento beauvoriano que tantas veces se niega por su estrecha relación intelectual con Sartre.

Posteriormente a esta tesis inédita, preparó su disertación sobre la filosofía de Gottfried Leibniz bajo la supervisión de Léon Brunschvicg, figura prominente del idealismo y el neokantismo francés. Es notable que Beauvoir haya realizado su disertación bajo su dirección, dado que el existencialismo, posteriormente, se iba a consolidar como una propuesta filosófica antagónica al idealismo neokantiano. Tanto Beauvoir como Sartre dedicaron su temprana producción intelectual a contrastar con las líneas filosóficas bajo las cuales habían sido formados. Para esta época —más precisamente, en 1929— Beauvoir obtiene su primer puesto como profesora en el Lycée Janson-de-Sally, junto a Claude Lévi-Strauss y Maurice Merleau-Ponty. Este sería el primer caso en la historia francesa en el que una mujer queda a cargo de la enseñanza en un liceo masculino.

Es gracias a estos dos acontecimientos, su especialización en Leibniz y su flamante rol docente, que Beauvoir traba relación amistosa con compañeros varones que, a diferencia de ella, habían egresado de la prestigiosa École Normale Supérieure. Entre ellos se encontraba Jean-Paul Sartre, quien le solicitó ayuda para entender la filosofía de Leibniz. El grupo cerrado de Sartre estaba compuesto por René Maheu y el futuro novelista Paul Nizan. Aunque la leyenda cuenta que este es el momento en el que Sartre y Beauvoir se

enamoran, la realidad es un poco más compleja. Beauvoir se enamora primero de Maheu y se convierte en su amante, y lo seguirá siendo aún después de comenzada, algún tiempo después, su relación afectiva con Sartre. De hecho, fue Maheu y no Sartre quien le puso su famoso apodo “Castor” (*beaver* en inglés significa ‘castor’ y suena parecido a Beauvoir). Kate Kirkpatrick, en *Becoming Beauvoir*, dio cuenta de cómo existen diferencias sustanciales entre la historia que cuenta Beauvoir en sus memorias y la que se encuentra plasmada en sus diarios de juventud editados póstumamente. En estos diarios se puede ver el solapamiento de varias relaciones que Beauvoir sostuvo al mismo tiempo que la de Sartre, desterrando el mito largamente sostenido de que fue Sartre quien la obligó a sostener una relación poliamorosa. Como bien sabemos, Sartre y Beauvoir seguirían juntos hasta el final de sus días, pero como compañeros de vida y de pensamiento, y no como marido y mujer. (6)

En junio de 1929, Beauvoir finalmente rinde la primera parte escrita del examen de la *agrégation*. Los temas sobre los cuales debió disertar, en tres días consecutivos, fueron “libertad y contingencia”, “intuición y razonamiento en el método deductivo”, y “la moralidad según los estoicos e Immanuel Kant”. Un mes después se enteran, junto a Sartre y Nizan, que los tres habían aprobado el examen escrito (Sartre lo había reprobado el año anterior), y se presentan al examen oral final. En esta última instancia, Beauvoir, de 21 años, queda segunda después de Sartre, de 25 años, convirtiéndose en la persona más joven hasta el momento en haber pasado la *agrégation*. Esto le dio la posibilidad a Beauvoir de independizarse de su familia. Desde entonces, trabajó como profesora hasta lograr ganarse la vida como intelectual y escritora.

Un cuarto propio en la casa del pensamiento europeo

La iniciación intelectual de Beauvoir se dio inmediatamente terminados sus estudios formales. Los primeros años de vida adulta se dedicó a dar clases en algunos institutos, para sostenerse materialmente, pero por sobre todo puso su energía en ganar experiencias de vida. Quería ser libre y experimentar el mundo. Desde 1929 y hasta el comienzo de la Primera Guerra Mundial, Beauvoir —al igual que su compañero Sartre— se encontraba profundamente inmersa en su propia vida e intereses. Renegaba de estar al tanto de las noticias locales y mundiales, no le interesaba la política ni tampoco buscaba asociarse con personas y grupos que tuvieran objetivos de transformación social. Tanto Beauvoir como Sartre dedicaron estos años a la persecución desprejuiciada del placer propio. (7)

La invitada fue la novela con la cual comenzó su carrera de escritora y que refleja este primer período de su vida, consumido por su propio interés personal. Comenzó a escribirla en 1937 y narra la historia de un triángulo amoroso basado en su relación y la de Sartre con la joven Olga Kosakiewicz —quien también aparece retratada en *Los caminos de la libertad*, de Sartre—. De esta forma, Beauvoir incursiona por primera vez en la temática que la acompañará el resto de su vida intelectual: el problema del otro. Esta primera novela, publicada recién en 1943 por Gallimard —al mismo tiempo que salió publicado *El ser y la nada*, la obra capital del existencialismo, escrita por Sartre—, está fuertemente influenciada por la vida personal de Beauvoir y su intento de construcción de relaciones amorosas libres, pero también por unas incipientes intuiciones protoexistencialistas. En 1940 Beauvoir comenzó a preguntarse por la dinámica de las relaciones interhumanas a partir de la lectura de la *Fenomenología del espíritu*, de Hegel. La dialéctica del amo y el esclavo allí esbozada tuvo un profundo impacto en su pensamiento filosófico, y *La invitada* fue la primera novela en la cual Beauvoir volcó intuiciones protoexistencialistas sobre las relaciones con los otros, marcando el inicio de una serie de trabajos de ficción que estaban profundamente motivados por reflexiones filosóficas. (8)

Las próximas tres piezas de ficción que Beauvoir publica en la década del 40 están, en contraste con esta primera novela, influenciadas de modo explícito por la coyuntura política europea. Para el tiempo de la Segunda Guerra Mundial, comienza un segundo período de producción literaria, dramatúrgica e intelectual permeado por su descubrimiento de la política y la historia. *La sangre de los otros*, su segunda novela, escrita en 1941 y publicada en 1945, está en gran parte influenciada por su éxodo de París en los momentos previos a la ocupación alemana. La protagonista de esta novela, al igual que Beauvoir, despierta al devenir de la historia y al llamado de responsabilidad que adviene con esta transformación de conciencia. (9) La historia, la alteridad y la responsabilidad ética y política también son los temas centrales de su tercera novela, *Todos los hombres son mortales*, escrita en 1943 y publicada en 1946. Además de estas dos novelas metafísicas, Beauvoir expuso su ética existencialista en dos ensayos que analizaremos con detalle en el tercer capítulo, *¿Para qué la acción?* (*Pyrrhus et Cinéas*), publicado en 1944, y *Para una moral de la ambigüedad*, publicado en 1947. Y, como broche de este período de despertar de la conciencia histórica, escribió y presentó también su única obra teatral, *Las bocas inútiles*, que no tuvo grandes reseñas.

El tercer período intelectual de Beauvoir es, sin dudas, su período célebre, influenciado no solo por sus primeras reflexiones teóricas sobre la cuestión de lo femenino, sino también por su contacto directo con la cultura norteamericana a través de sus viajes a Estados Unidos y su relación amorosa con el escritor Nelson Algren. Este viaje dio como resultado su primer libro de memorias, *Norteamérica al desnudo*, que se publicó en 1947. (10) Su investigación de cerca sobre “la mujer estadounidense” le permitió darse cuenta de que la libertad que parecían haber adquirido gracias a la primera ola del movimiento feminista no era más que un mito. *El segundo sexo*, el ensayo teórico cumbre de la obra beauvoriana, fue publicado en dos tomos en 1949, aunque algunos extractos ya habían sido adelantados en *Les Temps Modernes*. (11)y (12) Este fue un período conflictivo en relación con la imagen pública de Beauvoir, en tanto la obra no fue bien recibida por la

sociedad francesa y sus intelectuales. En una de sus autobiografías dijo al respecto:

> Si uno escribe, en Francia, ser mujer es dar armas al enemigo. Sobre todo a la edad que yo tenía cuando empecé a ser publicada. A una chica muy joven se le concede una indulgencia jocosa. A una vieja, se le hacen reverencias. Pero una vez perdida la primera frescura, cuando aún no se ha adquirido la pátina de la ancianidad, atreverse a hablar: ¡qué escándalo! Si uno es de derechas, si se inclina con gracia a la superioridad de los machos, si insolentemente no dice nada, la dejarán subsistir. Yo soy de izquierdas, he tratado de decir cosas, entre otras, que las mujeres no son lisiadas de nacimiento. (13)

Luego de esta etapa conflictiva, comienza a escribir su novela mejor reputada, *Los mandarines*, la cual incluso ganó el prestigioso Prix Goncourt. (14) La obra, publicada en 1954, también está anclada en las propias experiencias de Beauvoir durante la Resistencia y constituye su ejemplo más acabado de novela metafísica de corte existencialista.

En los siguientes años, Beauvoir publicó una serie de ensayos menores, entre los cuales podemos contar *El pensamiento político de la derecha*, *¿Hay que quemar a Sade?* y *Jean-Paul Sartre vs. Merleau-Ponty*, todos publicados en 1955. Un viaje junto con Sartre a China dio como resultado también un ensayo llamado *La larga marcha*, publicado en 1957. Pero el verdadero hito de este cuarto período de la obra de Beauvoir es el desarrollo de su escritura autobiográfica. Era de esperarse que, a causa de su fascinación por la experiencia vivida, Beauvoir terminara tomando la decisión de poner su propia vida en papel y tinta.

Su primer tomo autobiográfico se llamó *Memorias de una joven formal* y fue publicado en 1958, cuando Beauvoir ya tenía 50 años. Lo interesante de este primer tomo de su larga autobiografía es que sentó las bases para el modo particular en el que decidió narrarse, como parte de su tiempo y su lugar. No solo recurrió a sus diarios y recuerdos personales, sino también a los registros públicos de la época. Este libro es presentado al modo de una pseudonovela de

iniciación al mismo tiempo que como un verdadero reflejo de una niña de su época y de su clase.

El éxito de este primer tomo la propulsó a escribir el segundo, mucho más largo, que se publicó en 1960 como *La plenitud de la vida*. Allí, Beauvoir narra el primer período de su joven adultez. Esta obra es un relato fascinante de su evolución como intelectual y mujer independiente, y también es el reflejo de una época europea geopolíticamente compleja. Justamente, termina hacia el final de la Segunda Guerra Mundial y atestigua su conversión fundamental en una intelectual políticamente comprometida.

Su período de madurez intelectual está brillantemente expuesto en el tercer tomo, *La fuerza de las cosas*, publicado en 1963. En esta obra somos testigos del tránsito de Beauvoir desde la angustia existencial de su joven adultez, pasando por su fuerte compromiso político posterior a la Segunda Guerra Mundial, y terminando en su preocupación por la pérdida de su juventud y el fin de una experiencia. Es para esta época que Beauvoir acompaña a su madre en sus últimos días, trayecto que quedó inmortalizado en las páginas de *Una muerte muy dulce*, publicada en 1964, junto con punzantes reflexiones en torno a la vejez y la muerte.

El último período de producción de Beauvoir se desprende inmediatamente de este acontecimiento y su creciente reflexión por el último estadio de la vida humana. Esta época dará como fruto otra de sus obras más importantes y menos recordada hoy, *La vejez*, publicada en 1970, en la que Beauvoir presenta un análisis fenomenológico existencial de otra figura de la alteridad, la de los adultos mayores:

> La vejez: de lejos se la toma por una institución, pero es la gente joven la que súbitamente descubre que es vieja. Un día me dije: “¡Tengo cuarenta años!”. Cuando desperté de esta perplejidad, tenía cincuenta. El estupor que entonces se adueñó de mí todavía no se ha disipado. (15)

Esta obra está concebida y estructurada de modo similar a *El segundo sexo*, aunque no ha recibido tanta atención por parte del

público académico ni del popular. *La vejez*, explícitamente enmarcada en la propia vejez de Beauvoir, está acompañada de un último libro de memorias que sitúa la experiencia sobre la cual el ensayo teoriza, pero en donde también hace un recuento general de su vida entera. Este libro constituye el último tomo de su autobiografía. Se tituló *Final de cuentas* y se publicó en 1972. Casi diez años después, emprendió su obra final, *La ceremonia del adiós*, en donde relata el último tiempo de su vida junto a Sartre hasta el día de su muerte.

Entre estos dos períodos Beauvoir continuó escribiendo ficción, más allá de que su interés central estuvo puesto en la narrativa personal. En 1966 vio la luz su novela *Las bellas imágenes*, una descarnada crítica de la falsedad de la sociedad burguesa, el consumismo y la esperanza tecnocrática. En 1967 publicó el libro de historias breves *La mujer rota*, que se volvió uno de sus títulos más célebres. En el relato breve que da nombre al libro, Beauvoir retrata la situación existencial de una mujer que a los 40 años se reconoce víctima de su propia situación existencial, de una vida signada a la entrega de sí misma a los otros y de renuncia a la libertad, pero que no logra poner su angustia en palabras porque nunca ha logrado desarrollar su propia voz.

Beauvoir también tuvo un destacable rol en la prensa política y cultural francesa. En octubre de 1945 fundó, junto con Sartre y Merleau-Ponty, la revista *Les Temps Modernes*, en la cual permaneció como editora hasta el día de su muerte. Esta revista, baluarte de la cultura francesa que continuó publicándose hasta 2019, tuvo una marcada impronta de izquierda, aunque no alineada con el comunismo francés, y una explícita línea editorial de compromiso intelectual afín a las ideas sartrianas y beauvorianas en torno a cuál debía ser el rol de los y las intelectuales en la esfera sociopolítica de su tiempo. Como ejemplo, el apoyo del comité editorial al Frente de Liberación Nacional argelino durante la guerra de Independencia de Algeria fue explícito, y gracias a sus constantes denuncias públicas al gobierno francés por su rol colonizador, la revista fue brevemente censurada. Sin embargo, la

década de los 60 fue su momento de auge, volviéndose una referencia intelectual a nivel mundial.

En 1977, Beauvoir fundó la revista *Questions féministes*, en la que también participaron las feministas marxistas francesas Christine Delphy, Colette Capitan, Colette Guillaumin, Emmanuèle de Lesseps, Nicole-Claude Mathieu, Monique Plaza y Monique Wittig. Esta publicación terminó en 1980 por debates internos no resueltos en torno a las mujeres, el lesbianismo y la heterosexualidad. Luego de su disolución, Beauvoir, Delphy y Lesseps fundaron en 1981 la revista *Nouvelles Questions Féministes*, la cual sigue activa al día de hoy (junio de 2022) y constituye una referencia de las publicaciones académicas en teoría feminista.

En esta sección no he podido recorrer todos los títulos de los escritos beauvorianos, pero al menos sí hemos podido ver su desarrollo intelectual a lo largo del siglo XX, su relevancia en el contexto del pensamiento europeo y el legado literario, ensayístico, autobiográfico, político y filosófico que dejó para la posteridad. En la última sección de este capítulo me concentraré específicamente en cuál es el lugar en la amplia y disputada genealogía del movimiento feminista. No es tarea fácil, pues, como es sabido, Beauvoir no se sintió parte del movimiento feminista sino hasta los años 70. Sin embargo, considero, junto a muchas otras teóricas feministas que se dedican al pensamiento de Beauvoir, que fue *El segundo sexo* el primer ensayo que logró darle un orden conceptual a las ideas que el movimiento feminista venía poniendo en práctica desde la Ilustración hasta la primera ola. (16) Y también fue el libro que permitió que las feministas de finales de los años 60 pudieran fundar lo que hoy conocemos como la teoría feminista.

Su lugar en el movimiento feminista

Hasta mediados del siglo XX, en Francia, la mayoría de los partidos políticos (comunistas y socialistas incluidos) apoyaban una política pública pronatalista como una apuesta para contrarrestar la crisis de baja población por causa de dos guerras mundiales. Era la época de auge del *baby boom*. El control anticonceptivo y el aborto eran ilegales y existía una fuerte presión política y social sobre las mujeres para que satisficieran los roles tradicionales de esposa y madre. Cuando Beauvoir comienza el proyecto de *El segundo sexo*, en 1946, la mayoría de las mujeres tenían poco control sobre su propia fertilidad y expresión de su sexualidad, carecían de autonomía financiera y eran discriminadas en el mercado laboral. *El segundo sexo* influenció directamente en todo el desarrollo de la filosofía feminista, principalmente de la segunda ola (17) y en el contexto norteamericano, donde fue apropiado por feministas liberales, socialistas y radicales por igual.

Sin embargo, en 1949, año de publicación de *El segundo sexo*, Beauvoir no se consideraba a sí misma feminista. Y no solo eso, sino que en muchas entrevistas y en sus memorias Beauvoir resalta que nunca en su vida se había sentido en desventaja por ser mujer. Fue a través de la conversación con otras mujeres menos aventajadas que ella que comenzó a entrever la raíz de una infelicidad particularmente femenina en una condición cultural que debía ser desvelada. Pero no lo haría desde una óptica feminista —de hecho, no podemos decir que a esa altura de la historia existiera algo así como una perspectiva teórica feminista—, sino desde la filosofía existencialista.

De hecho, el libro que llamamos hoy “la biblia de la teoría feminista” no escatima en críticas a las feministas de la primera ola. Beauvoir, a sus 40 años, estaba alineada con las ideas del Partido Comunista Francés y creía que la opresión femenina, si bien existía y era relevante analizarla y resolverla, quedaba supeditada a la lucha de clases y podía ser resuelta con el advenimiento de la revolución socialista. *El segundo sexo*, como veremos en el cuarto capítulo, no hace hincapié en la necesidad de la inclusión de la mujer en la fuerza de trabajo por capricho, sino porque tanto Beauvoir como los comunistas de ese momento consideraban que

las mujeres debían salir de sus casas para plegarse al conjunto del proletariado y convertirse en sujetos revolucionarios.

A principios de la década del 60, Beauvoir asume, finalmente, el fracaso del socialismo real y el desarrollo de la libertad de la mujer en la URSS y en China, alejándose de modo crítico y explícito de las ideas y acciones del Partido Comunista con las que se había alineado tanto en lo que respecta a la condición de la mujer como en términos políticos más abarcativos —aunque no abandonará nunca la ideología de izquierda. Es recién en 1972 que Beauvoir se identifica a sí misma como parte del movimiento feminista y lo pone en lugar preferencial en relación con el socialismo, porque si bien la opresión femenina la convocaba particularmente, Beauvoir se confesaba en contra de todo tipo de opresión social. En una entrevista con *Le Nouvel Observateur*, haciendo una revisión crítica de su pensamiento previo, Beauvoir sostiene que:

> [...] estaba convencida de que la igualdad de los sexos solo podía ser posible una vez que se destruyera el capitalismo y, por lo tanto —y es "por lo tanto" lo que es la falacia— primero debíamos combatir en la lucha de clases. Es cierto que la igualdad de los sexos es imposible bajo el capitalismo. Si todas las mujeres trabajan tanto como los hombres, ¿qué sucederá con aquellas instituciones de las que depende el capitalismo, instituciones tales como iglesias, matrimonios, ejércitos y millones de fábricas, tiendas, almacenes, etc., que dependen del trabajo a destajo, de tiempo de trabajo y mano de obra barata? Pero no es cierto que una revolución socialista establezca necesariamente la igualdad sexual. Basta con mirar la Rusia soviética o Checoslovaquia, donde (incluso si estamos dispuestos a llamar "socialistas" a esos países, lo que yo no hago) existe una profunda confusión entre la emancipación del proletariado y la emancipación de la mujer. De alguna manera, el proletariado siempre termina siendo un hombre. Los valores patriarcales han permanecido intactos tanto aquí como allí. Y eso —la conciencia entre las mujeres de que la lucha de clases no encarna la lucha sexual— es lo que es nuevo. Sin embargo, la mayoría de las mujeres en lucha lo saben ahora. Ese es el mayor logro del movimiento feminista. Es uno que alterará la historia en los próximos años. (18)

A principios de la década del 70 el Movimiento de Liberación de la Mujer de Francia había comenzado, al igual que en muchos otros países movidos por la segunda ola del feminismo, a reclamar la despenalización y legalización del aborto. En este contexto, las feministas del MLM se acercaron a Beauvoir, legendaria autora de *El segundo sexo* y militante de causas sociales, para discutir con ella en torno al problema del aborto e invitarla a participar y trabajar con ellas. Beauvoir aceptó y se comprometió con la campaña iniciando, de este modo, su activismo feminista explícito. Hacia fines de 1971, Beauvoir redacta el "Manifiesto de las 343 sinvergüenzas". En este documento 343 mujeres reconocidas —entre las que se encontraban Catherine Deneuve, Christine Delphy, Marguerite Duras, Monique Wittig, Agnès Varda y Jeanne Moreau, entre otras— confesaban públicamente haber abortado, lo cual, en su momento, representaba un acto de desobediencia civil. Este manuscrito, publicado con fecha del 5 de noviembre en *Le Nouvelle Observateur*, se reconoce, en retrospectiva, como el puntapié crucial para la despenalización del aborto en Francia. (19)

Para ese entonces, Beauvoir ya había sido recuperada por las feministas norteamericanas. Betty Friedan, autora de *La mística de la feminidad*, había entrado en contacto con la traducción inglesa de *El segundo sexo* cuando conceptualizó aquel "malestar que no tiene nombre", con el cual se refirió a la infelicidad padecida por las mujeres de clase media blanca estadounidense que, en la época del *baby boom*, se vieron reducidas a cumplir un rol doméstico de esposas, madres y amas de casa sin poder desplegar otros futuros posibles. Kate Millet, autora de *Política sexual* —el primer libro que tematizó explícitamente al sexo como una categoría política, inaugurando así la teoría feminista—, también testimonió haber leído tempranamente la traducción de la obra de Beauvoir y es plausible que las reflexiones beauvorianas sobre la situación femenina hayan inspirado su teoría en torno a la existencia de una política sexual. Shulamith Firestone, otra de las referentes del feminismo norteamericano de la segunda ola, dedicó su libro *Dialéctica del sexo* a Beauvoir con la siguiente frase: "A Simone de Beauvoir, que ha conservado su integridad". Con lo cual, si bien no

es correcto situar el origen de la teoría feminista en la publicación de *El segundo sexo*, sí es imprescindible reconocer la influencia que tuvo en su constitución.

Los problemas, temas e ideas que Beauvoir desarrolló en 1949 sirvieron como condición de posibilidad conceptual para que las feministas de fines de los 60 pudieran construir una nueva teoría. No es exagerado sostener que, sea por la positiva o por la negativa, todo el desarrollo de la teoría feminista desde su surgimiento hasta nuestros días tiene relación con *El segundo sexo*, de Beauvoir. Quizás entre la década de los 70 y los 90 este diálogo haya sido más explícito, en tanto cada autora que desarrollaba su trabajo dentro del campo teórico feminista debía apelar directamente a Beauvoir para poder producir nuevo conocimiento. Pero también se la encuentra en la teoría feminista del nuevo milenio. Quizás no se la nombra de modo explícito, quizás ya no se discuta con ella como referencia central, pero una lectura atenta nos puede mostrar que los problemas e ideas que Beauvoir nos legó siguen presentes en nuestras interrogaciones contemporáneas. Esta es la razón principal por la cual la lectura de su obra resulta fundamental aún en nuestros días. Sus libros no pueden ser pensados como piezas de museos, sino como herramientas útiles para la construcción de ideas feministas.

---

3. Beauvoir, Simone de. (2000). *La fuerza de las cosas* (p. 620). Sudamericana.

4. Véase selección de textos I, 1.

5. Véase selección de textos I, 2.

6. Véase selección de textos I, 3.

7. Véase selección de textos I, 4.

8. Véase selección de textos I, 5.

9. Véase selección de textos I, 6.

10. Véase selección de textos I, 7.

11. *Les Tempes Modernes* fue una revista fundada por Beauvoir, Sartre y Merleau-Ponty, como se explica más adelante en este capítulo.

12. Véase selección de textos I, 8.

13. Beauvoir, Simone de. (2000). *La fuerza de las cosas* (p. 622). Sudamericana.

14. Véase selección de textos I, 9.

15. Beauvoir, Simone de. (2019). *La vejez* (p. 631). De Bolsillo.

16. En la genealogía feminista del norte global, la primera ola del feminismo se corresponde con las luchas sufragistas por los derechos civiles, políticos, educativos y económicos de las mujeres. Estas feministas lucharon por la conquista de la igualdad legal entre los sexos.

17. En la genealogía feminista del norte global, la segunda ola corresponde al activismo feminista de los años 70, por sobre todo centrado en la conquista de derechos sexuales y (no) reproductivos.

18. Beauvoir, Simone de. (2019). El segundo sexo 25 años después, en *Entrevistas*. Ennegativo.

19. Véase selección de textos I, 10.

II.
¿Existe una filosofía beauvoriana?

La relevancia filosófica de la obra de Simone de Beauvoir, e incluso su pertenencia al *corpus* filosófico europeo, han sido motivo de debate académico desde los años 40 del siglo XX hasta nuestros días. El terreno se vuelve más pantanoso cuando nos enteramos de la propia resistencia de Beauvoir a ser percibida como filósofa, algo que sostuvo desde sus inicios como escritora e intelectual hasta sus últimas entrevistas:

> De regreso a Meyrignac pensé en escribir; prefería la literatura a la filosofía, no habría estado nada satisfecha si me hubieran predicho que sería una especie de Bergson; no quería hablar con esa voz abstracta que al oírla no me conmovía. Lo que yo soñaba escribir era una "novela de la vida interior"; quería comunicar mi experiencia. (20)

Sin embargo, desde comienzos del siglo XXI, muchas filósofas feministas se tomaron el trabajo de argumentar en favor del carácter filosófico de la obra de Beauvoir, a pesar de su propia opinión al respecto, consolidando así los estudios beauvorianos como área de la academia filosófica. ¿Por qué sucede esto?

En este capítulo nos insertamos de lleno en el problema de la Beauvoir escritora frente a la Beauvoir filósofa, en el contexto de una discusión más amplia que es la de los límites entre la filosofía y la literatura. Mi propósito es responder afirmativamente a la pregunta que propone este capítulo, con lo cual voy a argumentar

que existe una filosofía beauvoriana y que su relevancia en la historia de la filosofía, a esta altura, es indiscutible. La segunda mitad del capítulo está dedicada, por lo tanto, a una exposición sistemática de la filosofía de Beauvoir, destacando su pertenencia al existencialismo y la fenomenología.

¿Filósofa o escritora?

La relevancia de la obra de Beauvoir en la constitución de la teoría feminista es innegable, como hemos visto. Sin embargo, su filosofía ha tenido un camino de reconocimiento algo más sinuoso. Recién en los últimos treinta años se la ha ido incluyendo parcialmente en los estudios académicos del movimiento fenomenológico, y especialmente de la fenomenología existencial, otorgándole una especificidad distintiva a su producción. Como sostiene María Luisa Femenías en *Simone de Beauvoir. ¿Madre del feminismo?*, este fenómeno se dio, sobre todo, porque "la situación y el peso de la supraestructura sexista se ha modificado mucho en los últimos treinta años" (21) y ahora resulta más intuitiva la identificación de Beauvoir como una filósofa en sus propios méritos.

Hoy en día es posible sostener que el pensamiento filosófico de Beauvoir representa el comienzo de dos fenómenos bisagra en la historia de la filosofía: el cuestionamiento del sujeto androcéntrico de la filosofía europea, por un lado, y la universalización de la experiencia masculina, por el otro. En pocas palabras, esto significa que inauguró una crítica a los mismos fundamentos de la filosofía occidental, al mostrar que el sujeto de la filosofía ha sido siempre un reflejo de los varones blancos europeos que la producían, y que ellos tomaron su experiencia subjetiva como si fuera una experiencia universal, sin tener en cuenta las diferencias identitarias que existen entre las personas.

¿Por qué Beauvoir no se sentía cómoda en el registro filosófico? Justamente porque ese registro era una articulación implícita de la

voz masculina, blanca y europea. Los filósofos varones siempre han reflexionado teóricamente como si sus experiencias fueran iguales a las del resto de las personas y han proyectado esa experiencia sobre la filosofía misma. Beauvoir se dará cuenta, al escribir *El segundo sexo*, que es justamente su condición femenina lo que la hace sentirse por fuera de la filosofía. Pero, antes de llegar allí, debemos meternos en el meollo del problema de las fronteras entre la filosofía y la literatura y hacernos la pregunta en torno a por qué esta frontera es también un problema de la política sexual.

Las fronteras sexualizadas entre la literatura y la filosofía

Si hay algo que es persistente a lo largo del desarrollo histórico del conocimiento occidental es su tendencia incremental a la sectorización del conocimiento. A lo largo de los siglos, pero con mayor velocidad y especificidad a partir de la creación del método científico, el conocimiento se fue diversificando, particularizando y generando sus propias áreas específicas con profesionales disciplinares, textos canónicos, metodologías idiosincráticas y una comunidad de producción y control del conocimiento profesionalizada. Así es como podemos hablar de disciplinas delimitadas como, por ejemplo, la biología, la astronomía, la antropología o la historia, y de profesionales especializados en áreas particulares del saber. Y, si bien no siempre el conocimiento estuvo compartimentalizado de la misma manera que en la actualidad, es importante destacar que, desde los albores del pensamiento occidental, en la Grecia clásica, la literatura y la filosofía ya compartían una frontera complicada.

En su famoso diálogo *República*, Platón imaginó un Estado o comunidad política ideal. Sostuvo que allí no habría lugar para los poetas por estar, en primer lugar, y a diferencia del filósofo, alejados de la verdad: (22) “Dejamos establecido, por lo tanto, que todos los

poetas, comenzando por Homero, son imitadores de imágenes de la excelencia y de las otras cosas que crean, sin tener nunca acceso a la verdad" (600d-601a). El arte, dice Platón, es imitación, y, por lo tanto, nunca logra entrar en contacto con la esencia de aquello que imita, nos aleja de la verdad. Pero también, y, en segundo lugar, el arte aparece en la *República* como algo peligroso porque apunta, justamente, a "aquella parte de nuestra alma que está más alejada de la verdad". El arte es capaz de movernos de modo emocional e irracional, nublando el juicio incluso "de los hombres de bien":

> Escucha y examina. Cuando los mejores de nosotros oímos a Homero o a alguno de los poetas trágicos que imitan a algún héroe en medio de una aflicción, extendiéndose durante largas frases en lamentos, cantando y golpeándose el pecho, bien sabes que nos regocijamos y, abandonándonos nosotros mismos, los seguimos con simpatía y elogiamos calurosamente como buen poeta al que hasta tal punto nos pone en esa disposición (605d-e).

Como broche de oro de esta apreciación, aparece una especificación que es de mayor importancia para el decurso de nuestro análisis. Este tipo de fenómeno que genera el arte en las personas es entendido por Platón como femenino, justamente porque corresponde a la parte baja del alma, la apetitiva, y no a la más elevada, la racional:

> Pero cuando se suscita un pesar en nosotros mismos, date cuenta de que nos enorgullecemos de lo contrario, a saber, de poder guardar calma y aguantarnos, en el pensamiento de que esto es lo que corresponde a un varón, y que lo que antes hablábamos corresponde a una mujer (605d-e).

Este desvío que nos dimos por la *República* platónica no es antojadizo, sino que marca el inicio de una serie de asociaciones que han sido determinantes en el trazado de las fronteras entre la literatura y la filosofía. Tradicionalmente, la literatura se ha asociado a lo emocional, lo singular, lo particular. La literatura versa sobre la existencia concreta, ya sea como un recuento de experiencias

reales o imaginadas. No está asociada a la verdad, sino al simulacro. Por su parte, la filosofía se ha asociado siempre a lo racional, lo universal, lo abstracto y lo objetivo. La imagen tradicional de la filosofía poco tiene que ver con la particularidad sensiblera de la literatura. Y como todos estos atributos —los relacionados con la literatura y los relacionados con la filosofía— se encuentran, a su vez, generizados y jerarquizados en la cultura occidental, pareció natural que los hombres se dedicaran en exclusivo a la filosofía, pues ellos eran los únicos autoconsiderados racionales, mientras que las mujeres podían destacarse en la literatura con mayores facilidades, pues era un arte inferior que no requería las mismas facultades que las que los varones decían poseer.

Esta serie de asociaciones prejuiciosas entre filosofía, racionalidad, abstracción y masculinidad, y entre literatura, singularidad, emotividad y feminidad, es lo que se encuentra a la base del rechazo beauvoriano de comprenderse a sí misma como filósofa. Beauvoir buscaba distinguirse explícitamente de los filósofos que basaban su pensamiento y producción en el armado de sistemas universales y abstractos para dar cuenta de la realidad. Quería comprender su existencia y se dejaba llevar por completo por sus pasiones en su escritura. Con lo cual, ante el panorama dado, la literatura parecía ser el camino ideal y apropiado para lo que ella buscaba y deseaba hacer. (23) Sin embargo, aun cuando jamás se haya reconocido filósofa, fue muy clara respecto al hecho de que su visión del mundo era inherentemente filosófica, (24) y es por ello por lo que argumentó en favor de la idea de una literatura metafísica.

Por una literatura filosófica

“Literatura y metafísica” es un artículo breve que publicó en 1946, cuando ya se encontraban en circulación sus primeras dos novelas, *La invitada* y *La sangre de los otros*, la obra de teatro *Las*

bocas inútiles y su primer ensayo *¿Para qué la acción?*. En este artículo, Beauvoir defiende a la novela metafísica como aquel espacio de escritura en el que se fusionan la literatura y la filosofía, alejándose explícitamente de la presunta objetividad abstracta de la filosofía tradicional, y focalizándose en la experimentación literaria y filosófica sobre la experiencia vivida. Esto es precisamente lo que había hecho en esas primeras publicaciones, y aquí desarrolla los argumentos para defender este enfoque personal.

Beauvoir sostiene que una novela metafísica no es meramente un relato ficticio que busca exponer ideas. Muy por el contrario, la novela metafísica no impone ideas ni un sistema, ni tampoco viene a ilustrar ideas de pensadores célebres, sino que, a través del autor o autora que vuelca su experiencia en el relato, la novela metafísica busca que mediante la lectura se experimente aquello de lo que en la novela se está hablando:

> Hechizado por la historia que le es contada, el lector reacciona aquí como frente a los acontecimientos vividos. Está emocionado, aprueba, se indigna mediante un movimiento de todo su ser antes de formular juicios que extrae de sí mismo sin que el autor presuma habérselos dictado. Ése es el valor de una gran novela. Permite efectuar experiencias imaginarias tan completas, tan inquietantes como las experiencias vividas. El lector se interroga, duda, toma partido, y esa elaboración vacilante de su pensamiento constituye un enriquecimiento que ninguna enseñanza doctrinaria puede reemplazar. (25)

Ese contacto con la experiencia “en carne y hueso” no es posible de alcanzar a través de conceptos e ideas abstractas sistematizadas en los tratados filosóficos. (26) Ese tipo de contacto peculiar, subjetivo y concreto solo puede ser transmitido a través de la ficción metafísica. De este modo, la novela metafísica tiene, por necesidad, que ir más allá de las intenciones de su autor y dirigirse hacia la reapropiación metafísica del lector. Esto significa que la novela metafísica requiere de una narrativa que permita a quienes la leen ponerse en contacto con experiencias transformadoras, que eleven su condición humana y les abran la posibilidad de la reflexión en libertad.

Es palpable la diferencia de valoración entre Beauvoir y Platón. Casi como un desafío personal a su teoría, Beauvoir pone a la literatura como un registro más cercano a la verdad que el de la filosofía. (27) Y, a su vez, hay una valoración positiva de aquellas pasiones bajas que Platón creía femeninas e indignas de los hombres de bien. Para Beauvoir, la metafísica no es, como tradicionalmente se ha entendido, el estudio del ser. Hacer metafísica no es sinónimo de construir un sistema abstracto que pueda explicar todo lo real, como hasta entonces habían pretendido la mayor parte de los filósofos. Para Beauvoir, la metafísica es una actitud existencial que consiste en poder enfrentarnos a los diversos sentidos que tiene nuestro ser en el mundo. Una actitud metafísica es aquella actitud inquisitiva que el ser humano tiene frente al mundo, los sentidos y valores con los cuales se compromete para realizarse. Esta actitud no puede atraparse en la severidad de la abstracción del concepto, sino que solo puede ser vivida y transmitida por el registro poético:

> No se trata aquí, para el escritor, de explotar en un plano literario verdades previamente establecidas en un plano filosófico, sino de manifestar un aspecto de la experiencia metafísica que no puede manifestarse de otro modo: su carácter subjetivo, singular, dramático y también su ambigüedad; puesto que la realidad no es definida como captable solo por la inteligencia, ninguna descripción intelectual puede darnos una expresión adecuada. Es necesario intentar presentarla en su integridad, tal como ella se desvela en la relación viviente que es acción y sentimiento antes de hacerse pensamiento. (28)

Vemos que para Beauvoir no solo la filosofía no es incompatible con la literatura, sino que lo que considera interesante de la reflexión filosófica —el sentido metafísico de la experiencia singular y concreta— solo es asequible a través de la literatura. Y de allí viene su resistencia a ser reconocida como filósofa. Beauvoir consideraba que los filósofos construyen teorías filosóficas sistemáticas. Ella, por su parte, escribía novelas metafísicas.

Lo más curioso de todo el *affaire* de Beauvoir con el problema "literatura versus filosofía" es que su propia teoría filosófica es la

que, posteriormente, permitirá a las filósofas feministas sostener con firmeza que su obra es en sí misma una obra filosófica, aunque a veces se exprese en forma de literatura y no solo de ensayo. Carrie Jenkins da cuenta de esta peculiaridad en su artículo “Do gender norms enforce a divide between literature and philosophy?”, en el que muestra que fue *El segundo sexo*, a través de su argumentación en torno a cómo el varón ha construido a la mujer como una otra de sí mismo, la obra que sentó las bases teóricas para la construcción de un nuevo modo de hacer filosofía, un modo situado, no completamente abstracto y totalizante, sino comprometido, emocional y concreto.

Sin haberlo previsto, Beauvoir fundó una forma de hacer filosofía. ¿Podemos decir que es el modo de hacer filosofía *de las mujeres*? Beauvoir jamás sería capaz de decir esto —y yo tampoco — porque no existe algo así como un modo esencial de *ser mujer*. Lo que sucede es, más bien, que se ha podido ver, gracias a autoras como Beauvoir, que no existe algo así como una posición neutral, abstracta y universal desde la cual se filosofa. Lo que había existido hasta entonces era, más bien, una única mirada parcial: la de los varones arquetípicos, hipostasiada a una suerte de mirada universal que todas las personas compartiríamos más allá de nuestras especificidades identitarias y contextuales. Esto es lo que, en filosofía feminista, se llama visión androcéntrica. Y este androcentrismo es el que Beauvoir logra resquebrajar cuando, casi sin buscarlo, comienza a hacer filosofía situada.

Una filosofía de la libertad

El existencialismo fue una corriente filosófica y cultural que dominó la escena francesa durante las décadas del 40 y 50 del siglo XX. El existencialismo filosófico fue primordialmente desarrollado por Jean-Paul Sartre en *El ser y la nada*, y por Simone de Beauvoir en las obras que consideramos en este libro. En términos generales,

este movimiento filosófico sostiene que el ser humano no tiene un sentido ni una naturaleza predeterminada. Esta característica central lo contrapone a toda posible forma de esencialismo. ¿Qué es el esencialismo? No existe una etiqueta general bajo la cual podamos aunar distintas propuestas filosóficas bajo el nombre de “filosofías esencialistas”. Más bien, lo que hay, desde el punto de vista del existencialismo, es una tendencia en toda la filosofía previa al siglo XX para comprender a la realidad en general, y al ser humano en particular, como si tuvieran una esencia natural, ideal, cosmológica o divina.

En filosofía, la palabra ‘esencia’ se refiere a una característica o conjunto de características de algo sin la/s cual/es ese algo no sería lo que es. La esencia es aquello que permanece invariable y hace que una cosa sea precisamente esa cosa y no otra, más allá de todos los otros atributos variables que pueda tener. ¿Qué es lo que hace que un perro sea reconocido como perro a través de todas sus variedades de razas, colores y tamaños? La respuesta a esta pregunta es la que define lo que es la esencia del perro. En el caso del ser humano, también se ha considerado que posee alguna suerte de naturaleza esencial que lo hace ser, precisamente, un ser humano y no otro tipo de ser.

Ahora bien, el existencialismo sostiene —de modo muy confuso — que, si hay algo que es el ser humano, es *nada*. ¿Puede la nada ser considerada la esencia del ser humano? No, puesto que, a diferencia de la noción de esencia, la nada *no es*, no tiene contenido. Es paradojal decir que el ser humano es nada, pero esta paradoja es constituyente de la ambigüedad humana y esto es lo que el existencialismo nos quiere mostrar y que aceptemos. No se trata de un juego de palabras, sino que estas palabras expresan nuestra misma manera de existir.

Cada filósofo a lo largo de la historia le ha puesto un nombre diferente a la esencia que, supuestamente, constituye lo real. Platón ha hablado de las ideas, Aristóteles de la sustancia, en la filosofía de la Edad Media se ha recurrido a Dios y en la modernidad, a la subjetividad. El existencialismo es una de las primeras propuestas filosóficas que vienen a marcar un quiebre profundo en esta

tradición. Nos dice que ya no vamos a comprender más a la humanidad y al mundo desde el punto de vista del ser, sino desde el punto de vista de la nada. Como corolario, también tendremos que dejar de pensar que el ser humano fue creado para cumplir con algún fin determinado, ya sea divino, ideal o natural.

Pensemos esta crítica al esencialismo en términos feministas. ¿Qué es lo que se supone que es una mujer para los discursos conservadores? Una mujer, nos dice la ideología sexista, es una hembra humana adulta que, por naturaleza, está destinada a la gestación, la crianza y el cuidado de sus hijos. El sentido de su vida es el de cumplir los roles de madre, esposa y ama de casa, y el valor de sus acciones se mide por su capacidad para reproducir y cuidar de la vida. Estas ideas fundantes de la ideología sexista son un modo esencialista de comprender al ser humano. Se considera que "por naturaleza" la mujer tiene un rol, un sentido y un valor asignado que no debe cuestionar, sino que debe llevar adelante con la mayor perfección posible para mantener un presunto "orden natural" que representa la esencia de lo real. El existencialismo es una de las primeras propuestas filosóficas que abre la posibilidad de pensar a los seres humanos por fuera de estos discursos deterministas, con lo cual no es para nada sorprendente que Beauvoir haya partido desde el antiesencialismo existencialista para plantear ideas protofeministas. Pero volvamos, ahora, a las características centrales del existencialismo.

Para la filosofía existencialista, la libertad de elección que tenemos como seres humanos es la fuente de toda búsqueda, revelación y creación de sentido. ¿Por qué estamos acá? ¿Para qué? ¿Cómo somos? ¿Qué tenemos que hacer? ¿Por qué elegir una cosa por sobre otras? Todas estas preguntas no pueden ser respondidas *a priori*. Volviendo a nuestro ejemplo feminista, dentro de la ideología sexista es posible sostener que las mujeres estamos acá con un propósito determinado y que tenemos que hacer ciertas cosas y abstenernos de hacer otras para lograrlo. Pero esto no es así, no existe ni una naturaleza femenina ni una masculina, porque no existe una naturaleza humana en general ni un orden natural en donde estos roles tengan un papel definido. El existencialismo

considera que, del hecho de que el ser humano es libre, de que no existe una esencia que lo constituya, se sigue que es el ser humano quien se crea a sí mismo y a su entorno, asignando sentido y valor a todo lo que lo rodea, a sus elecciones y a sus acciones. El ser humano es la fuente de sentido de la realidad y de sí mismo, y también de todos los valores que organizan lo social. Esto implica, en términos técnicos, que de la ontología del ser humano (es decir, de lo que el ser humano es) se deriva toda posible moral humana (es decir, aquello que el ser humano debe hacer).

Entonces, para el existencialismo el ser humano es *nada de ser*, porque no se define a partir de ninguna esencia. Si algo es el ser humano, es libertad. Y, mientras que la determinación (la esencia) se equipara al ser, la libertad se equipara a la nada. Las cosas que nos rodean —la lapicera con la que escribo, la lámpara que me ilumina— son de determinada manera porque son cosas, objetos. Pero el ser humano no es ningún objeto, es un sujeto. Tiene una cualidad de ser distintiva. Y lo que le da la distinción es, precisamente, su libertad. Veremos en el próximo capítulo que la moral existencialista no tiene contenido, esto es, no va a decretar una serie de principios para guiar nuestra acción. Porque si el ser humano es *nada de ser* para el existencialismo, y la moral se deriva de la ontología, ¿cómo podría la moral existencialista tener un contenido fijo? No lo tiene. Sin embargo, debemos tener en cuenta que habrá una serie de condiciones formales para la acción moral, y es aquí donde entran en juego los conceptos existencialistas de responsabilidad, autenticidad y mala fe.

Decíamos que si hay algo que distingue al ser humano es su libertad. Sin embargo, cada persona puede o no asumir su libertad. Es decir, podemos vivir como si no fuésemos libres, como si nuestro destino estuviera fijado en piedra y solo fuéramos juguetes de un dios o piezas de una naturaleza preestablecida. Pero esto no es vivir de modo auténtico. La libertad, cuando se la asume, se traduce en una carga de responsabilidad que genera desesperación y angustia. Es inevitable que cuando nos rehusamos a entendernos desde discursos deterministas —como los de las filosofías esencialistas, pero también como los de la religión, la astrología o cualquier tipo de

cosmovisión que nos diga cuál es nuestro lugar en el universo, a qué vinimos y qué debemos hacer en concreto— sintamos la desesperación de la soledad y la angustia de la responsabilidad pesando sobre nuestros hombros. (29) ¿Somos nosotros quienes le asignamos sentido a la vida? ¿Somos nosotros quienes consensuamos qué está bien y qué está mal, qué es justo o injusto? ¿No hay un dios que nos diga qué hacer? ¿Me tengo que involucrar en el mundo si quiero que algo cambie? (30)

La gran mayoría de las personas no quiere asumir esta responsabilidad y prefiere evitar sentir desesperación y angustia. Pero esto, para el existencialismo, es un mal moral. El poco contenido que tiene la ética existencialista está concentrado aquí: no asumir nuestra libertad, y la responsabilidad que ella conlleva, aunque nos suma en un estado de desesperación y angustia, es un mal moral. Y a este mal moral se le ha llamado 'mala fe'. Las personas actúan de mala fe cuando se rehúsan a asumir su libertad u ocultan su responsabilidad en la desvelación y creación de valores y sentido. Por el contrario, si asumimos nuestra libertad y responsabilidad, si no nos dejamos seducir por los discursos deterministas que nos dicen cómo es nuestra personalidad, cuál es el sentido de la vida y qué debemos hacer, entonces estamos viviendo de manera auténtica, y eso es un bien moral.

Esto es todo lo que tiene para decir el existencialismo sobre la ética. Es poco, sí, pero no es menor. Es el punto de partida para una vida auténtica, comprometida y verdadera. Al no formar parte de ningún programa cosmológico, religioso, filosófico o natural, el ser humano es entendido como ser-en-el-mundo, como conciencia encarnada, desde su historicidad y relación de recíproco reconocimiento y comunidad con los otros seres humanos.

En 1947, debido al boom cultural del existencialismo, (31) Beauvoir hizo un tour de cuatro meses por los Estados Unidos para dar algunas conferencias y entrevistas de las cuales surgió un artículo breve que se llama simplemente "¿Qué es el existencialismo?", en donde se dedica a puntear casi todas las características que hemos visto hasta aquí, pero, por sobre todo, se interesa en demarcar al existencialismo filosófico de una posible

moda cultural, y también en dar una respuesta a por qué dicha filosofía tuvo tanta pregnancia en la gente no especializada:

> No sé cuántas veces durante mi viaje a Estados Unidos alguien hizo esta solicitud, que también me era familiar en Francia: "¿Puede explicar qué es el existencialismo?". Y mi interlocutor, sin duda curioso por alguna novedad, pero ahorrando tiempo y esfuerzo, agregaría "en pocas palabras" o "en cinco minutos". Decepcioné a muchas personas amables e hice infelices a varios periodistas al negarme a cumplir. Algunos dudaron de mi capacidad intelectual; otros sospecharon de una doctrina que no se podía resumir en una oración. Sin embargo, a riesgo de decepcionar una vez más, debo decir que ni siquiera un artículo es suficiente para dar cuenta del existencialismo. (32)

Y esto es simplemente porque el existencialismo es una filosofía y no una receta para vivir bien o un conjunto de preceptos morales para la acción. Beauvoir resiente la moda cultural existencialista que se montó sobre todo alrededor de la filosofía sartriana, aunque comprende la razón. El existencialismo, a diferencia de los sistemas filosóficos totalizantes, habla del ser humano concreto, de su angustia, de su libertad, de su responsabilidad:

> Es una filosofía que no quiere quedarse encerrada en libros y escuelas; tiene la intención de revivir la gran tradición de la sabiduría antigua, la cual también implicaba a la física y la lógica, pero que proponía una actitud humana concreta para todos los hombres. Es por ello que esta filosofía no se expresa únicamente en tratados teóricos y abstractos, sino que también se esfuerza por llegar a un público más amplio a través de novelas y obras de teatro. Este intento desconcierta a muchas personas y les hace dudar de que el existencialismo sea verdaderamente una filosofía. Pero esto es malinterpretar la verdad de la filosofía, que, particularmente en Francia, nunca ha aparecido como una disciplina singular sino como una visión global del mundo y de un ser humano que debe abarcar la totalidad del dominio humano. (33)

A fines de los años 40, el norte global se encontraba sumido en un estado de angustia e incertidumbre. Beauvoir sostiene que el cristianismo, el marxismo y el existencialismo se constituyeron como

las tres ideologías posibles para que las personas lograran darles un sentido a sus existencias luego de dos guerras mundiales. Este reconocimiento beauvoriano revela el costado político y ético fundamental del proyecto existencialista.

Una filosofía de la experiencia situada

Aun cuando Beauvoir se sitúa explícitamente dentro de las coordenadas filosóficas existencialistas, y declara ser deudora de la filosofía sartriana, el existencialismo no es un sistema filosófico en sí mismo, sino más bien un movimiento que se ordena en torno a un conjunto de ideas sobre la necesidad de anteponer la existencia a la esencia en nuestras consideraciones ontológicas y morales. El carácter abierto y herético de la filosofía existencialista permitió a Beauvoir nutrirse de diversas fuentes teóricas, no solo filosóficas, para abordar sus objetos de estudio: la alteridad, la mujer, la vejez. Así es como, además de la filosofía sartriana, juegan un rol preponderante en su obra filosófica las ideas de Maurice Merleau-Ponty, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Sigmund Freud, G. W. F. Hegel, Claude Levi-Strauss, Emmanuel Levinas, Søren Kierkeggard, Friedrich Nietzsche y Friedrich Engels, entre otros, además de una serie de fuentes anglosajonas que no eran usuales en la filosofía europea de su tiempo. La libertad con la que Beauvoir se mueve entre diversas fuentes, disciplinas y teorías la convierte en una filósofa ecléctica y pragmática.

Dentro de este amplio campo en el que se mueve el existencialismo filosófico de Beauvoir, la fenomenología ocupa un lugar destacado. La idea de la fenomenología que nos interesa para trabajar con los textos de Simone de Beauvoir es la de una filosofía que toma como central la descripción de la experiencia vivida en un mundo con los otros. La fenomenología es una disciplina filosófica surgida en el siglo XX que recurre a la perspectiva subjetiva de la primera persona para describir experiencias particulares y, a través

de ellas, comprender la generalidad de la experiencia humana. Recordemos que Beauvoir realiza una crítica a la filosofía de su tiempo por abstracta y considera que el foco del análisis tiene que ser el sentido de la experiencia vivida, con lo cual este modo específico de hacer filosofía le sirvió para sus propósitos filosóficos, en tanto estaba alineado con las ideas que ya habían dado forma a sus novelas metafísicas. En sus ensayos filosóficos, Beauvoir toma su propia experiencia, su situación y su corporalidad como el tema central de sus reflexiones filosóficas, además de utilizar diversas fuentes de relatos de experiencias de otras personas, como autobiografías, diarios íntimos, anécdotas, ejemplos, narraciones experienciales, entre otras. Este método es, sobre todo, el pivote central de *El segundo sexo*.

Antes de su escritura, el cuerpo sexuado no había sido objeto de investigación fenomenológica —más allá de algunas pocas referencias marginales— y mucho menos la experiencia femenina. En su artículo “La phénoménologie féministe de Beauvoir”, Linda Fisher sostiene que el trabajo que Beauvoir llevó a cabo, especialmente en el segundo tomo, a través de la descripción particular y detallada de la experiencia femenina, hizo salir a la luz el hecho de que la descripción fenomenológica tradicional de la experiencia humana no era otra cosa que la experiencia masculina hipostasiada a la categoría de experiencia universal. Esto es, claramente, un rasgo androcéntrico de la fenomenología que hasta entonces no había sido detectado y que, a partir del trabajo beauvoriano sobre la experiencia femenina, comenzará a ser cuestionado por nuevas camadas de fenomenólogas feministas. Así fue como el género y la sexualidad pasaron a ser rasgos relevantes al momento de realizar descripciones de experiencias vividas. Es, justamente, el quiebre del falso universal de la filosofía androcéntrica lo que permite la apertura a un desarrollo más certero de descripciones fenomenológicas y más cercanas a la especificidad de lo concreto, que a la falsa generalidad de lo presuntamente neutro.

Ahora bien, también es particular de la fenomenología existencial beauvoriana que sus descripciones de la experiencia femenina no

tienen como objetivo central ni su exposición a modo de anecdotario, ni la búsqueda de estructuras esenciales de estas experiencias con objetivos abstractos de categorización. El fin explícito de sus descripciones fenomenológicas es el de encontrar la razón de la opresión femenina para poder delinear un proyecto ético-político de liberación. Tanto el existencialismo como la fenomenología le permiten a Beauvoir cuestionar la naturalización de la opresión, la situación y el carácter de las mujeres, y mostrar que una forma existencial de vivir en libertad y reciprocidad es posible.

En los próximos capítulos veremos en detalle cómo Simone de Beauvoir desarrolla sus ideas en torno a los otros, las mujeres y la vejez dentro de este marco general que hemos establecido aquí. Los ensayos *¿Para qué la acción?* y *Para una moral de la ambigüedad* nos invitarán a pensar el problema de la alteridad desde la ética existencialista, una ética que Sartre jamás desarrolló, aunque popularmente se crea que así lo hizo. *El segundo sexo* nos revelará las fuentes de la opresión femenina, su situación existencial y qué se podría hacer para superar este escollo en el que la humanidad no encuentra reciprocidad mutua entre los sexos. *La vejez*, por su parte, nos pondrá frente a nuestras actitudes negativas en torno a la vejez, una etapa de la vida en la cual todavía seguimos siendo sujetos de creación y proyección, aunque ya se nos crea terminados.

---

20. Beauvoir, Simone de. (1967). *Memorias de una joven formal* (p. 108). Sudamericana.

21. Femenías, María Luisa. (2021). *Simone de Beauvoir ¿Madre del feminismo?* Ediciones Lea.

22. A lo largo de la obra de Platón se pueden detectar actitudes ambivalentes en torno al arte en general y a la poesía en particular. Sin desestimar la complejidad del tópico en los estudios platónicos, en incluso en el propio contexto del diálogo *República*, en este caso tomo únicamente algunos pasajes que ilustran una tendencia en la filosofía en general a trazar estrictos límites entre los registros filosófico y literario, poniendo al tema de la verdad y

el simulacro como un criterio demarcatorio fundamental. Los lectores no especializados deben tener en cuenta, entonces, que estos fragmentos no son representativos de una postura platónica general y uniforme.

23. Véase selección de textos II, 1 y 2.

24. Véase selección de textos II, 3.

25. Beauvoir, Simone de. (1985). *El existencialismo y la sabiduría popular* (pp. 80-81). Leviatán.

26. Véase selección de textos II, 4.

27. Véase selección de textos II, 5 y 6.

28. Beauvoir, Simone de. (1985). El existencialismo y la sabiduría popular (p. 89). Leviatán.

29. Véase selección de textos II, 7.

30. Véase selección de textos II, 8.

31. Véase selección de textos II, 9.

32. Beauvoir, Simone de. (2004). What is existentialism? en M. Simmons (Ed.), *Philosophical Writings* (p. 322). Board of Trustees of the University of Illinois. [traducción propia].

33. Beauvoir, Simone de. (2004). What is existentialism? en M. Simmons (Ed.), *Philosophical Writings* (p. 323). Board of Trustees of the University of Illinois. [traducción propia].

III.
Dos ensayos de ética existencialista

Existe un mito muy extendido que todavía hoy, en pleno siglo XXI, sigue vigente: el que dice que Sartre produjo una obra sobre la moral en la que presentó los lineamientos de una ética existencialista. Su prominente figura de intelectual comprometido, y sus numerosos escritos políticos, dieron la impresión de que la pregunta por la moral había sido central en su obra. Pero esto no fue tan así. Sartre, en sus inicios, estaba más preocupado por construir una ontología antes que una ética. *El ser y la nada* es una obra centrada principalmente en la explicitación de la existencia humana como modo de ser en el mundo. La alteridad y las conductas humanas ocupan un rol distintivo en el despliegue de su ontología, sin dudas, pero de aquellos desarrollos no se desprende, de modo directo y sistemático, una ética. En su conferencia *El existencialismo es un humanismo*, de 1945, el filósofo dedica algunas reflexiones al problema moral, pero no nos es posible decir que de ese texto, pensado principalmente como una defensa pública del existencialismo, se pueda extraer una ética sistemática. Su obra posterior a este período, si bien se ancló cada vez más en lo histórico y lo concreto, tampoco estuvo dedicada en ningún momento al desarrollo de una filosofía moral.

La historia, en este caso, contradice el mito. Fue Beauvoir, y no Sartre, quien reflexionó y escribió profusamente sobre temas morales, tanto en sus novelas metafísicas como en sus ensayos

filosóficos. Para ella la libertad era tan importante como para Sartre, y la responsabilidad frente a los otros en nuestro accionar humano era un problema sobre el cual pensaban y dialogaban en conjunto. Ambos desarrollaron las ideas nucleares del existencialismo como un diálogo filosófico. Pero fue solo Beauvoir quien nos legó reflexiones explícitas en torno a una posible ética existencialista en dos ensayos poco conocidos: *¿Para qué la acción? (Pyrrhus et Cinéas)* y *Para una moral de la ambigüedad*.

El estudio de estos textos nos permitirá conceptualizar la "moral existencialista" que explícitamente guía su trabajo posterior, a la vez que nos abrirá al descubrimiento de una incipiente filosofía beauvoriana. En este capítulo me ocupo en detalle de caracterizar y contextualizar su período moral, para luego exponer las principales líneas argumentales de los dos ensayos de ética existencialista publicados en la década del 40. Hecho este recorrido, me detengo a analizar el detalle de la voz filosófica que Beauvoir articula en este período temprano.

El período moral

El llamado "período moral" de Simone de Beauvoir —rúbrica que ella misma le impuso a esta etapa de su vida— tuvo su inicio en 1939 y se extendió hasta fines de la década del 40. Este período de producción surge de su conversión en una intelectual comprometida, luego de una primera década de producción literaria focalizada en sus experiencias personales. A causa del estallido de la Segunda Guerra Mundial, sobre todo, Beauvoir se interesó de modo más profundo en el sentido de las relaciones humanas, en la responsabilidad de la toma de decisiones que afectan a otras personas, y en la importancia de la acción para la construcción de un sentido en el mundo. (34)

Este período está signado por la escritura los dos ensayos filosóficos previamente mencionados: *¿Para qué la acción? (Pyrrhus*

et Cinéas), publicado en 1944, luego de la liberación de la ocupación alemana de París, y *Para una moral de la ambigüedad*, publicado en 1947, dos años antes de *El segundo sexo*. La escritura de ambos textos no fue un proceso sencillo, en tanto Beauvoir se resistía a pensar que tenía ideas filosóficas relevantes para comunicar por fuera del formato de la novela metafísica. Recordemos que consideraba que la filosofía era tema de Sartre, mientras que ella se sentía más a gusto en el registro particularista de la ficción. Sin embargo, la necesidad de sistematizar las ideas filosóficas que plasmará en sus novelas *La sangre de los otros* y *Todos los hombres son mortales* se hizo patente. A la vez, en 1943 salió publicado *El ser y la nada*, lo cual le daba la oportunidad de retomar las ideas sartrianas para sentirse más confiada en su propia escritura filosófica. En ambos ensayos Beauvoir presupone una familiaridad con la ontología sartriana, por lo cual la lectura se vuelve bastante árida para quienes la desconocen.

Beauvoir cuenta en sus memorias que el impulso para escribir su primer ensayo de ética existencialista vino de parte de Sartre y Jean Grenier, un filósofo francés que a principios de 1943 estaba proyectando un volumen de ensayos sobre las tendencias ideológicas de esa época:

> Conversaron y Grenier se volvió hacia mí: "¿Y usted, señora —me preguntó—, es existencialista?". Recuerdo todavía mi confusión. Yo había leído a Kierkegaard; a propósito de Heidegger, se hablaba desde hacía tiempo de filosofía "existencial", pero yo ignoraba el sentido de la palabra "existencialista" que acababa de lanzar Gabriel Marcel. Y luego la pregunta de Grenier chocaba con mi modestia y mi orgullo: yo no tenía bastante importancia objetiva para merecer una etiqueta; en cuanto a mis ideas, estaba convencida de que reflejaban la verdad y no un partidismo doctrinal". (35)

Ante la insistencia de Grenier de incluir un trabajo suyo en este volumen, Beauvoir respondió que estaba por publicarse *El ser y la nada*, de Sartre, y que ella no tenía nada para agregar a la doctrina filosófica allí expuesta. Sin embargo, Sartre la alentó a intentarlo y Beauvoir terminó aceptando escribir sobre un problema que la

preocupaba, el de la moral. Así es como nació el primer texto de este período, *¿Para qué la acción? (Pyrrhus et Cinéas)*, en el que plantea un dilema ético entre dos personajes, Pirro (un conquistador ambicioso) y Cineas (un consejero prudente), tomados de *Vidas paralelas*, de Plutarco. El tema del diálogo es el propósito de la acción humana y Beauvoir propone una visión existencialista que se fundamenta en gran parte en ideas que ya venía rumiando desde temprano:

> Este diálogo de Pirro y Cineas recuerda el que se desarrolló de mí misma a mí misma y que anoté sobre mi cuaderno íntimo el día en que cumplí veinte años; en ambos casos una voz preguntaba: "¿Para qué?". En 1927, ella había denunciado la vanidad de las ocupaciones terrenales en nombre de lo absoluto y de la eternidad; en 1943, invocaba la historia universal contra la finitud de los proyectos singulares: siempre invitaba a la indiferencia y a la abstención. Hoy como ayer la respuesta era la misma: yo oponía a la razón inerte, a la nada, al todo, la ineluctable evidencia de una afirmación viviente". (36)

¿Cuál es el sentido de la acción humana? ¿Para qué hacer algo en vez de no hacer nada? ¿Por qué deberían importarnos estas preguntas? Estos son los intereses centrales del ensayo, que, al momento de su publicación, fue un éxito editorial. Esto la impulsó a seguir en el camino del ensayo filosófico, que antes había desestimado, para embarcarse algunos años después en la escritura de *Para una moral de la ambigüedad*.

Luego de una serie de conferencias sobre el existencialismo que dio en Túnez y Algeria, Beauvoir retornó a París en 1945 para comenzar a escribir su segundo ensayo moral. El tema sobre el cual quería discurrir era el de la ambigüedad de la existencia humana. A través del concepto de ambigüedad, Beauvoir buscaba conferir sentido existencialista al hecho de que, como humanos, somos a la vez sujetos y objetos, conciencia y materia.

Este segundo ensayo tuvo como período de producción los años 1945 y 1946, y su introducción fue tempranamente publicada en *Les Temps Modernes*. Beauvoir estaba interesada en argumentar la necesidad de construir una ética existencialista que asumiera la

ambigüedad intrínseca del ser humano como punto de partida para la construcción de cualquier tipo de sentido vital y de valor moral. Buscaba, asimismo, la formulación de una ética que no resolviera la tensión de esta ambigüedad, que no intentara calmar la buena conciencia de las personas, sino que las invitara a asumir la responsabilidad de ser creadoras de un destino en común.

Fue para esta época que apareció la pregunta por el *ser mujer*. Las primeras intuiciones sobre la condición femenina que estudiaría luego, en *El segundo sexo*, se dieron hacia el final de la escritura del ensayo. Este hecho vuelve más que relevante la consideración del período moral de Beauvoir como una antesala obligada para la plena comprensión de las tesis sobre la opresión femenina que desarrolló a partir de 1947. Sin embargo, es interesante dar cuenta de que en sus memorias Beauvoir recuerda *Para una moral de la ambigüedad* como una de sus peores producciones escritas. (37) Y es justamente en ese paso filosófico que dio entre el período moral y el de *El segundo sexo* donde se encuentra la clave de este desprecio en retrospectiva hacia su ensayo:

> Mis descripciones del nihilista, del aventurero, del esteta, influidas evidentemente por las de Hegel, son todavía más arbitrarias y más abstractas que las de este, porque ni siquiera hay entre ellas el lazo de un desarrollo histórico; las actitudes que examino se explican por condiciones objetivas y yo me limité a extraer las significaciones morales de modo que mis retratos no se sitúan en ningún nivel de la realidad. Era aberrante pretender definir una moral fuera de un contexto social. (38)

Su estudio de la cuestión femenina la ancló mucho más en la realidad histórica y social de lo que se encontraba en su período moral. Esto no significa que debamos descartar de lleno *Para una moral de la ambigüedad*. Más bien es un dato relevante para que analicemos cómo evolucionó su pensamiento y su comprensión de la existencia humana entre ambos períodos, y la influencia que tuvo reflexionar sobre su propia situación como mujer en la gestación de este cambio de perspectiva.

¿Para qué la acción? (Pyrrhus et Cinéas)

¿Para qué la acción? es un breve ensayo estructurado en dos partes que busca dar respuesta a dos problemas existencialistas fundamentales: el propósito de la existencia humana y la naturaleza de nuestras relaciones con el mundo y los otros. La motivación de este ensayo es la defensa de la filosofía existencialista ante una serie de denuncias de nihilismo, amoralidad e inacción. Estas críticas provenían tanto de los sectores religiosos, por el marcado ateísmo de Beauvoir y Sartre, como también de los sectores de izquierda, quienes renegaron del existencialismo como una filosofía de la quietud. La discusión intelectual de ese momento estaba fundamentalmente centrada en el *qué hacer* ante el desastre ocasionado por las guerras mundiales. Los ensayos de Beauvoir defienden al existencialismo como el verdadero camino que debía tomar la sociedad europea en ese contexto.

Desde la perspectiva beauvoriana, si bien no hay una respuesta definitiva a cuál es el sentido o el fin de nuestras vidas como humanos, sí es nuestra responsabilidad vivir de modo auténtico, creándonos en todo momento y teniendo en cuenta, en nuestra relación con el mundo, los lazos de reciprocidad que construimos con los otros. Al contrario de lo que piensan sus detractores, el existencialismo es una filosofía de la acción, del compromiso y de la responsabilidad. Si bien Sartre no desarrolló estas ideas con demasiado énfasis en *El ser y la nada*, Beauvoir consideró que estaban igualmente implícitas, aunque necesitaban una explicitación que pudiera satisfacer a sus detractores. Esa explicitación es el motor de la escritura del ensayo.

La noción más importante en la que se asientan las ideas de este ensayo es la del ser humano como proyecto. *¿Para qué la acción?* interesa no solo por sus ideas éticas, sino también porque es el primer escrito en el que Beauvoir delinea una concepción de la subjetividad que opera filosóficamente tanto en *El segundo sexo* como en *La vejez*. Beauvoir descansa, en un nivel fundamental, en la formulación ontológica que Sartre hizo de este concepto en *El ser*

y la nada. Sin embargo, no perdamos de vista que Beauvoir también le imprime unas huellas de originalidad que hará falta precisar cuando aparezcan. Prestar atención a estas huellas será lo que, luego, nos permitirá ver cómo se fue configurando su voz filosófica distintiva a través de la defensa de la ontología sartriana. Veamos, entonces, de qué se trata la idea de "ser humano como proyecto".

En *El ser y la nada*, Sartre sostiene que solo podemos decir del ser humano que él es *deseo de ser*, puesto que no es sino *nada de ser*. Recordemos que el existente humano no se puede definir como una esencia (algo que es), sino como una existencia. El ser humano es ser-para-sí, el cual se caracteriza por existir trascendiéndose intencionalmente hacia el ser-en-sí (la materia) para construir una experiencia humana, aunque también podemos decir "para construir un mundo", porque la materia solo se convierte en mundo cuando el ser humano le asigna sentidos que puede reconocer. Una silla es experimentada como una silla y no como un mero trozo de materia porque se le ha asignado un sentido a través de su utilidad. Por ejemplo, en este momento la silla en la que me siento adquiere sentido en relación con el libro que estoy escribiendo. Es mucho más que un mero trozo de materia. Es un objeto que me permite desarrollar una acción. La materia que conforma a la silla no tiene sentido por sí misma, sino que ese objeto adquiere un sentido y un valor solo porque las personas lo han creado para satisfacer una necesidad. Esto es, dicho de modo sencillo, el modo en el que los seres humanos somos capaces de trascender lo dado (la materia) para crear un mundo de sentidos (la silla en la que me siento para escribir este libro).

Ahora bien, el ser humano existe en tanto trasciende lo dado para crear un mundo de sentidos orientado a sus necesidades y deseos. Pero no se satisface con esto solamente. El ser humano (ser-para-sí) quiere ser, como la cosa, una sustancia, un ser-en-sí. Se quiere pleno, completo. ¿Por qué? Porque *es nada*, y para poder ser, necesita estar en constante estado de trascendencia de sí mismo, y esta es una existencia demasiado costosa y abrumadora. No hay existencia humana sin trascendencia del para-sí hacia el en-sí. Una de las formas en las que Sartre entiende a esta actividad

fundamental de trascendencia hacia el ser-en-sí es bajo la noción de ‘deseo’. Para existir, el ser humano debe desear ser aquello que no es y hacerlo constantemente.

¿Cómo comprende Sartre el deseo? Antes que nada, como trascendencia: “un escapar de sí hacia un objeto deseado”. Este deseo entendido como tendiente a un objeto particular responde a la primera noción de deseo que podemos rastrear en la ontología sartriana: el “deseo empírico”. Pensemos en el siguiente ejemplo: como lectores, ustedes desean en este momento comprender estas ideas complejas. El objeto hacia el que tiende su deseo es “la comprensión de estas ideas complejas”. Pero ustedes no se identifican con estas ideas, no son ese objeto. Ustedes *son* ese deseo. No lo *tienen*, lo *son* existencialmente. Ustedes son en este momento un “movimiento hacia el objeto de su deseo”.

El deseo de comprender estas líneas complejas, sin embargo, es un deseo particular y pasajero, no lo van a sostener más allá de la lectura de este libro. La multiplicidad de deseos particulares a través de los cuales nos situamos en el mundo es, en rigor, la manifestación de un deseo que no es empírico, sino ontológico, constitutivo de nuestro ser como humanos. Si los objetos de nuestro deseo cambian, ¿qué es lo que se mantiene constante? Pues, el deseo. Este deseo como constante en nuestra existencia es el que Sartre llama “deseo generalizado de ser” como un segundo tipo de deseo más fundamental que los deseos empíricos. Esta forma del deseo generalizada no nos es accesible de manera directa, sino que se manifiesta a través de la multiplicidad de deseos particulares: es a través del *deseo de algo* que nos damos cuenta de nuestra carencia de ser, de que debemos construirnos continuamente, de que existimos como seres deseantes. Este deseo originario es simplemente la forma que tiene nuestra existencia. Somos en la medida en la que deseamos algo, no importa lo que ese algo sea. En este momento, ese algo es entender estas líneas complejas.

Ahora bien, entre ambas nociones de deseo se encuentra un eslabón fundamental para que el deseo generalizado de ser devenga en una multiplicidad de deseos empíricos, puesto que se necesita una mediación entre ambas instancias. ¿Cómo se van a

articular nuestros deseos empíricos? ¿Por qué vamos a desear una cosa antes que la otra? Aquí aparece una tercera noción que es la que Sartre denomina “proyecto fundamental”. Esta es específicamente la noción a la que apela Beauvoir en su ensayo para dar cuenta del sentido de la acción. Pero, para infortunio de quienes están leyendo, en ningún momento explicita esta categoría conceptual, porque supone que ya han leído *El ser y la nada*.

El proyecto fundamental, a diferencia del deseo generalizado de ser que tenemos como seres humanos, constituye el modo específico en el cual cada ser humano *elige* ser. No deseamos cualquier cosa, sino que deseamos en función de cuál es nuestra elección de vida, de cómo configuramos nuestra personalidad, de cuáles son los planes que nos propusimos. Por ejemplo, el deseo que tienen ustedes de entender estas líneas complejas en este momento adquiere sentido dentro de sus proyectos de vida, los cuales yo desconozco, pero de los que podrían dar cuenta si les preguntara en este momento:¿Por qué te resulta importante empeñar tiempo de tu vida en entender estas ideas complejas? ¿Qué es lo que hace que esta acción tenga sentido para vos y no sea una pérdida de tiempo?.

El proyecto fundamental constituye lo que llamamos la “persona” en tanto núcleo de personalidad del ser humano que expresa a la vez el deseo generalizado de ser (el existir como humanos) y que dota de significación a la pluralidad de los deseos empíricos (aquello que cada uno va a querer concretamente de acuerdo con cómo configura su vida). Este proyecto fundamental es una elección individual y singularizante del ser humano, nos hace únicos e irrepetibles en nuestra singularidad (no a todo el mundo le interesa ganar conocimiento en filosofía, con lo cual no todo el mundo va a articular en su proyecto fundamental leer este libro en el que se asienta el deseo concreto de entender estas líneas). Cada uno de nosotros somos un proyecto. Y cada uno tiene su proyecto singular. Y es ese proyecto singular el que va a justificar las acciones que llevamos a cabo y las que no. Es a través de ese proyecto singular que cada persona dota de sentido al mundo que lo rodea, puesto que nuestros deseos, elecciones y acciones están en relación de

significación con nuestro proyecto fundamental. El significado que les damos a las cosas no proviene de afuera, sino de nuestro proyectarnos sobre esas cosas:

> Es mío solamente aquello en lo que reconozco mi ser y no puedo reconocerlo sino ahí donde estoy comprometido; para que un objeto me pertenezca, es preciso que haya sido fundado por mí: no es totalmente mío si no lo he fundado en su totalidad. La única realidad que me pertenece enteramente es pues, mi acto: ya una obra construida con materiales que no son míos, se me escapa en ciertos aspectos. Lo que es mío, es, en primer lugar, el cumplimiento de mi proyecto: una victoria es mía si he combatido por ella; si el conquistador fatigado puede gozar de las victorias de su hijo, es porque ha querido un hijo precisamente para prolongar su obra: es aun el cumplimento de un proyecto suyo que lo saluda. (39)

Beauvoir enfatiza al comienzo de su ensayo que nuestras relaciones con el mundo no están dadas de antemano, sino que las vamos creando y significando de acuerdo con nuestro proyecto fundamental. ¿Pero esto lo hacemos en el vacío? No, lo hacemos en un mundo en donde existen otras personas que también son, al igual que nosotros, proyectos. Y, más aún, lo hacemos en un mundo que no solo está significado por mis relaciones con él, sino que existe en un espacio y un tiempo en particular cuyos sentidos globales se me escapan. Con lo cual, todo proyecto que construyamos va a estar necesariamente en relación con un contexto que lo rebasa y con una alteridad que nos demanda reciprocidad.

Teniendo en cuenta esta base de quién es el sujeto de la acción y de cómo configura el sentido de su acción en torno a su proyecto, podemos pasar a entender el problema de la justificación de la acción que nos propone Beauvoir. Al comienzo del ensayo se postula un conflicto entre Pirro y Cineas:

> Plutarco cuenta que un día Pirro hacía proyectos de conquista: “Primero vamos a someter a Grecia”, decía. “¿Y después?”, le pregunta Cineas. “Ganaremos África”. “¿Y después de África?”. “Pasaremos al Asia, conquistaremos Asia Menor, Arabia”. “¿Y después?”. “Iremos

> hasta las Indias". "¿Y después de las Indias?". "¡Ah!", dice Pirro, "descansaré". "¿Por qué no descansar, entonces, inmediatamente?", le dice Cineas. (40)

Esta cita pareciera ser una formulación de una pregunta que nos habremos hecho o escuchado alguna vez: "¿Para qué voy a tender la cama si después la voy a tener que destender?". Algunas veces nos hacemos este tipo de preguntas que, en su apariencia de zoncería, contienen una semilla de profundidad filosófica: ¿Todo lo que hacemos es absurdo? ¿Cuál es el fin último de nuestras acciones? ¿Para qué estamos en el mundo? ¿Cuál es el sentido de la existencia? Si bien los detractores del existencialismo creen que esta doctrina nos condena a no tener una respuesta a estas preguntas, a caer en el nihilismo, el absurdo y la inacción total, Beauvoir muestra en este ensayo que, muy por el contrario, el existencialismo es una filosofía que se enfrenta al nihilismo y al absurdo, aunque de un modo muy particular.

¿Existen razones por las cuales es preferible hacer algo antes que no hacer nada? (41) ¿Puede contestar Pirro a Cineas con una justificación existencialista de su disposición a la acción? ¿Será invocando la palabra de Dios? El existencialismo no admite esta posibilidad porque está en contra de todo dogma. ¿Será invocando a una idea trascendental de naturaleza humana? Beauvoir argumenta que esa idea no existe de antemano, sino que es una creación de los propios seres humanos. ¿Para qué la acción? Beauvoir nos dice que esta pregunta nos enfrenta a una paradoja. Si los seres humanos somos deseo de ser, si existimos en y por ese deseo de ser, entonces estamos constantemente en acción. Existir es desear ser, proyectarnos sobre aquello que deseamos. Existir es actuar. Por más que intentemos evitar la acción y la elección, nuestro propio modo de ser nos compele a estar constantemente actuando:

> El hombre no es sino eligiéndose; si rehúsa elegir, se aniquila. La paradoja de la condición humana es que todo fin puede ser superado y, no obstante, el proyecto define al fin como fin. Para superar un fin, es

> necesario, en primer término, haberlo proyectado como algo que va a ser superado. El hombre no tiene otro modo de existir. Es Pirro quien tiene razón contra Cineas. Pirro parte para conquistar: que conquiste pues. “¿Y después?” Después se verá. (42)

No podemos elegir no elegir, no podemos elegir no actuar, esa es nuestra paradoja existencial. No somos libres de ser libres. Estamos condenados a la libertad. Y los fines de nuestra acción los ponemos nosotros. (43) Ni un dios (44) ni una naturaleza humana prefijada. (45) La acción se justifica por la acción misma en el contexto de nuestro proyecto fundamental. ¿Por qué elegimos hacer esto y no lo otro? ¿Por qué Pirro prefiere emprender la conquista antes que descansar? Solo el proyecto fundamental de Pirro puede darle sentido a esa elección. Pirro es un conquistador, con lo cual su acción adquiere sentido dentro de su proyecto de conquista. Cineas no es capaz de acceder por sí mismo a ese sentido pues se refiere a un proyecto que él no ha creado, que le es ajeno. Puede disputar ese sentido en su contenido. Pero lo que no puede decir es que las acciones de Pirro no tienen sentido.

Ahora que logramos ver cómo es que las acciones humanas adquieren un sentido, nos resta establecer cómo podemos darles un valor moral a esas acciones. Si bien no podemos no elegir, sí podemos elegir entre articular un proyecto fundamental auténtico o uno de mala fe. Aquí es donde radica el valor moral de nuestras acciones. Beauvoir nos dice que, para poder dar cuenta de la moralidad de un proyecto fundamental será de mayor importancia evaluar si ese proyecto asume su situación, (46) es decir, su contexto y a los otros que lo rodean:

> Flaubert cree unirse a lo universal cuando escribe en sustancia: “¿Por qué interesarme en el proletariado actual más que en los esclavos antiguos?”; pero no se evade por eso de su época ni de su clase; se constituye, por el contrario, en un burgués del siglo diecinueve a quien su fortuna, sus ocios, su vanidad, enmascaran la solidaridad con su tiempo. (47)

No hacer nada es elegir no hacer nada. No comprometerse con el tiempo en el que nos ha tocado vivir, es elegir el repliegue, es elegir un proyecto de mala fe. Y esta idea es fundamental en la comprensión que Beauvoir tiene sobre la moralidad y lo político especialmente en la época de cierre de la Segunda Guerra Mundial. Recordemos que tanto Sartre como Beauvoir abonaron el modelo del intelectual comprometido como aquella persona que, aún dedicada al estudio contemplativo y teórico, decide involucrarse políticamente con la realidad de su tiempo porque al no poder no elegir, es moralmente preferible elegir hacer algo para transformar el mundo que replegarnos en nuestro interior. El proyecto del intelectual comprometido es un proyecto basado en la autenticidad: asume la situación propia en un contexto determinado.

Ahora bien, el del intelectual comprometido es solo un caso de un proyecto en particular que podemos usar como ejemplo general de un proyecto fundamental auténtico —no todas las personas son intelectuales ni tienen por qué serlo. Para Beauvoir, un proyecto fundamental auténtico es todo aquel que parte del reconocimiento de una responsabilidad con una contextualidad y una alteridad. En relación con nuestra contextualidad, tenemos que asumir que estamos en una situación determinada, en una época y un lugar particulares, y nos encontramos en un compromiso con esa situación de manera única y singular. No, no la elegimos, en tanto fuimos arrojados a un mundo que ya estaba funcionando antes de nuestro nacimiento. Pero no podemos no elegirla ahora en tanto son las cartas con las que nos toca jugar. Eludir esa realidad es recaer en la mala fe. En relación con los otros, tenemos que asumir que ellos son el límite más importante a los fines que nos proponemos en nuestras elecciones y acciones, porque ellos son, al igual que nosotros, proyectos, libertad. (48) Y esta es la base fundamental sobre la cual Beauvoir construye su filosofía, la reciprocidad de las relaciones entre seres humanos entendidos como proyectos:

> Deseo que otro reconozca mis actos como válidos, que los convierta en bien suyo retomándolos por su cuenta hacia el porvenir; pero no puedo descontar tal reconocimiento si contradigo de antemano el proyecto de

> otro: él no verá en mí sino un obstáculo. [...] El respeto de la libertad del otro no es una regla abstracta: es la condición primera del éxito de mi esfuerzo. (49)

Para que se establezcan relaciones de reciprocidad con los otros, es necesario, en primer lugar, que se nos permita existir libremente. Beauvoir sostiene que no sería inmoral matar a nuestro opresor si él niega, para la realización de su proyecto, mi libertad humana. Este es el caso, por ejemplo, de la esclavitud. Ningún proyecto auténtico puede construirse sobre la supresión de la libertad del otro y tenemos derecho a resistir a quien intente hacerlo. En segundo lugar, es necesario que todos los seres humanos estemos en condiciones de igualdad. Y este requisito es lo suficientemente indispensable como para que todo proyecto auténtico deba esforzarse por generar condiciones de equidad entre las personas:

> Necesito, pues, esforzarme por crear para los hombres situaciones tales que puedan acompañar y superar mi trascendencia. Necesito que su libertad sea disponible para servirse de mí y conservarla, superándome. Reclamo para los hombres, la salud, el saber, el bienestar, el ocio, a fin de que su libertad no se consuma en combatir la enfermedad, la ignorancia, la miseria. (50)

Garantizar la libertad propia y ajena, además de la igualdad entre las personas, son los prerrequisitos fundamentales para la articulación de cualquier proyecto fundamental auténtico. Todo tipo de proyecto, cualquiera que sea, que no tenga como condición de su articulación a estos dos valores fundamentales de la experiencia humana, estará basado en la mala fe. Nuestras acciones obtienen su sentido y valor de nuestros proyectos y solo pueden ser juzgadas de acuerdo con ese proyecto. No hay posibilidad de recurrir a ninguna tabla de máximas morales que nos diga qué está bien o mal hacer. La violencia no es mala en sí misma. La violencia será tenida como buena o mala de acuerdo con cuál sea el propósito que la guía. Solo podemos juzgar si una acción se justifica dentro del marco de un proyecto fundamental auténtico o de uno basado en la

mala fe. Este último caso es el que representa, en todas sus formas posibles, un caso de mal moral.

La ética existencialista que delinea Beauvoir aquí es bastante poco tranquilizadora. No nos dice qué está bien o mal hacer. Lo que nos da es una serie de herramientas para que podamos, en cada caso, juzgar las acciones propias y las de los demás en consonancia con cómo somos los seres humanos en términos ontológicos. Así que, como vemos, la ética beauvoriana descansa en la ontología sartriana, en el modo particular en el que Sartre entiende a la existencia humana, pero avanza sobre la palabra sartriana enfatizando la relevancia que para nuestra propia existencia tiene el reconocimiento del contexto y de la alteridad. Esta es la huella que tenemos que seguir para ver cómo emerge su voz filosófica. Si bien tanto Sartre como Beauvoir consideran a la libertad como un requisito fundamental para la acción moral, la igualdad que aparece con fuerza en *¿Para qué la acción?* no había sido vista antes en la obra sartriana.

Para una moral de la ambigüedad

En *Para una moral de la ambigüedad*, Beauvoir parte de dos ideas existencialistas y de dos sentidos de la palabra ambigüedad que ya nos son familiares. La primera idea es que el existencialismo es una filosofía de la ambigüedad humana. Aquí la noción de ambigüedad alude a la paradoja ontológica de que el ser humano es *nada de ser*:

> [...] en *L'Être et le Néant*, es por medio de la ambigüedad que Sartre define fundamentalmente al hombre, ese ser cuyo ser es no ser, esa subjetividad que solo se realiza como presencia en el mundo, esa libertad comprometida, esa manifestación del para-sí que es dada inmediatamente por el otro. (51)

Trágicamente el ser humano no puede ser reducido a una pura libertad de la conciencia ni a una pura determinación de la materia. (52) La existencia humana es esa tensión entre libertad y determinación, entre ser sujeto para sí mismo y ser objeto para otros, entre ser artífices de nuestro destino, pero padecer los embates de las fuerzas que nos superan. Es imposible suprimir esta ambigüedad originaria, esta paradoja existencial. (53) El ser humano es, a la vez, cuerpo y conciencia, conciencia encarnada, libertad en situación.

La segunda idea disparadora es que de toda ontología se desprende una ética. Esto implica, en el caso de la ontología existencialista, que de ella se desprende una moral de la ambigüedad. De ahí el título del ensayo y también el segundo sentido de la palabra ambigüedad, el de que no existen sentidos o valores puros, sino que toda acción humana es, en principio, ambigua en términos morales. Como vemos, el primer y el segundo sentido de la idea de ambigüedad están íntimamente conectados, en tanto uno hace referencia a una ambigüedad ontológica y el otro a una ambigüedad moral.

A lo largo de este ensayo Beauvoir se dedica a argumentar de modo más profundo ideas que ya expuso en *Para qué la acción*. Allí quedó fundamentada la necesidad de la acción humana y el modo en el cual nuestras acciones adquieren su sentido y su valor. Ahora es el momento de sistematizar de manera más estricta los puntos formales que guían a esta moral existencialista, con lo cual, en la primera parte del ensayo, Beauvoir enumera una serie de principios existencialistas y sus implicancias concretas en la acción humana. Para ello profundiza en un concepto existencialista fundamental: el de la conversión.

La conversión existencialista refiere a la predisposición humana a articular un proyecto fundamental auténtico, en lugar de un proyecto fundamental de mala fe. Esto se hace asumiendo la libertad constitutiva de la existencia humana, y no suprimiendo la ambigüedad ontológica y moral, que es parte de nuestra condición como seres-en-el-mundo. La primera implicancia con la que debemos convivir una vez que hemos asumido el camino de una

vida auténtica es que no podemos recurrir ni a un dios ni a valores externos para guiar o interpretar las acciones propias y ajenas. (54) ¿Significa esto que renunciamos a toda posibilidad de valorar las acciones en el mundo? ¿Suprimimos todo intento de regirnos por algún tipo de moral? No, ya dijimos que la moral existencialista no es un nihilismo. La fuente de todos los valores, de toda moral, reside en la libertad del ser humano, y de esa libertad se deriva su responsabilidad. Esta es la segunda implicación de la conversión existencialista. Asumir nuestra libertad requiere que asumamos, en un mismo gesto, la responsabilidad. La tercera implicación es que debemos ser conscientes de que la moral existencialista no propone ningún contenido objetivo. No nos dice qué es lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto. La moral existencialista es, como hemos visto, una moral de tipo formal. Esto significa, como cuarta implicación, asumir que los seres humanos viven en una situación que les es propia, con sus propios fines, y que es dentro de esa situación en particular donde emerge la posibilidad de construir sentidos y valores comunes.

De aquí que la conversión existencial implica, en sentido general, un quererse libre como sinónimo de quererse moral: “quererse libre es efectuar el tránsito de la naturaleza a la moralidad, fundado en el anhelo original de nuestra existencia de una libertad auténtica”. (55) La conversión existencialista es el paso necesario para dejar de vivir de modo automático, como si fuéramos meros objetos dispersos en el espacio que actuamos por leyes deterministas que nos controlan y nos exceden. (56) La conversión existencialista es el acto que nos permite ser verdaderamente sujetos:

> Si el hombre quiere salvar su existencia —que solo a él le compete—, es necesario que su espontaneidad original se eleve a la altura de una libertad moral, concibiéndose ella misma como un fin a través del develamiento de un contenido singular. (57)

Como ya sabemos, no asumir esta libertad moral es caer en mala fe. Beauvoir, incluso, llega a hablar de la condición de ser “subhombre” para dar cuenta de quienes rechazan la asunción de la

libertad subjetiva que nos es constitutiva. (58) No quererse libre es no dar el paso de la naturaleza a la moral, a la vez que, desde el punto de vista existencialista, es un mal moral absoluto. No quererse libre es también un acto paradójico en sí mismo, porque, como vimos en el ensayo sobre la acción, no elegir es imposible. (59) El subhombre, el ser humano de mala fe, cree que no elige cuando elige no querer ser libre. Y esto es un mal absoluto porque conlleva en sí mismo una serie de peligros. Vivir en la mala fe tiene como consecuencia la adhesión a morales impuestas desde afuera. El ser humano que no asume su libertad es fácilmente cooptable por ideologías fanáticas. Con lo cual, elegir una vida auténtica es también enfrentar la dominación.

Ahora bien, hay una distinción que hace Beauvoir en este ensayo que no está del todo clara en Sartre, sino que proviene de su propia reflexión. Es la distinción entre mala fe y buena fe. La buena fe no es sinónimo de autenticidad, sino que se refiere, más bien, a una forma no intencional de la mala fe. (60) Beauvoir deja en claro que hay quienes no pueden articular un proyecto fundamental auténtico porque su libertad se encuentra negada externamente, como en el caso de la esclavitud, la dominación o el engaño. Recordemos que no somos dioses, somos seres humanos cuya constitución ontológica es ambigua. Así como podemos sabernos sujetos, podemos ser objeto de fuerzas externas. A quienes están en situación de opresión tampoco les es posible articular un proyecto de mala fe, porque, así como se les niega la libertad, también se les niegan los recursos para evadirla. Aquí destaca por primera vez la situación de las mujeres las cuales “heredan una larga tradición de sojuzgamiento”. Beauvoir no ahonda más en esta idea, pero aparacerá nuevamente en *El segundo sexo*, como cabe esperar.

Pero volvamos ahora a la conversión existencialista. Cuando el ser humano decide articular un proyecto fundamental auténtico, empuñando su libertad y su responsabilidad, admitiendo cada una de las implicancias que esta elección tiene, ¿qué límites encuentra al despliegue de su trascendencia en el mundo? Aquí aparece, al igual que en *¿Para qué la acción?*, la libertad del otro:

> [...] el mundo no puede revelarse más que sobre un fondo de mundo revelado por los otros hombres; no se define ningún proyecto más que por su interferencia con otros proyectos [...] Esta verdad se reencuentra bajo otra forma cuando decimos que la libertad no puede quererse sin entrever un futuro abierto; es necesario que los fines que ella se da no puedan ser trascendidos por ninguna reflexión, sino que la libertad sola de los otros hombres pueda prolongarse más allá de nuestra vida. He procurado mostrar en *Pyrrhus et Cinéas* que todo hombre tiene necesidad de la libertad de los otros hombres y que, en un sentido, la desea siempre, aunque sea tirano; solamente le falta asumir de buena fe las consecuencias de tal voluntad. Solo la libertad de otro nos impide a cada uno de nosotros fijarnos en la absurdidad de la facticidad. (61)

Los otros aparecen una vez más como el trasfondo necesario para la desvelación de sentidos y valores. Los otros no son solamente un dato más de la facticidad, del hecho de que vivimos entre otras personas, sino que, al ser ellos mismos proyectos libres, son co-creadores del sentido y los valores que dan forma al mundo que compartimos. Querer la libertad de los otros es, al igual que querer la libertad propia, un paso necesario de la naturaleza hacia la moral. Querer la libertad de los otros es una condición fundamental de la conversión existencialista.

Anular la libertad de los otros es reducirlos a cosas. (62) Y aquí Beauvoir realiza una serie de reflexiones sobre la esclavitud que son particularmente interesantes para figurar su comprensión del fenómeno de la opresión. En primer lugar, el oprimido no es culpable de su situación. El oprimido no puede asumir su libertad del modo en que la conversión existencialista lo demanda porque ha sido reducido a un objeto. Sin embargo, esa existencia cosificada sigue siendo la de un sujeto que tiene la libertad en el seno de su ser. El oprimido tiene la posibilidad de liberarse, pero debe, en primer lugar, tomar conciencia de su opresión, reconocerla. Beauvoir sostiene que usualmente los oprimidos son víctimas de una mistificación de su sometimiento y parecieran querer su condición. Bajo esta mistificación, los oprimidos pueden hasta volverse cómplices de los propios opresores, consintiendo a su condición y sosteniéndola activamente. Pero esto no puede ser auténtico, nadie consiente a su

propia opresión: “miente el opresor si pretende que el oprimido desea positivamente la opresión; este se abstiene solamente de no quererla, porque ignora la posibilidad del rechazo”. (63) Este tipo de actitud por parte del oprimido no es, tampoco, completamente de mala fe, sino que se sitúa en ese intermedio que Beauvoir reconoce como buena fe. Para vivir auténticamente, el oprimido debe, en primer lugar, reconocer su estado de opresión para, en segundo lugar, rebelarse contra él. No puede ser liberado desde fuera, sino que debe querer revertir su situación conscientemente.

La situación de opresión, para la moral existencialista, solo puede revertirse a través de la lucha social y política. De este modo vemos cómo de la ontología existencialista se desprende, para Beauvoir, no solo una moral, sino también una política. Cuando la libertad es negada, lo que la situación demanda es una liberación. Aquí está pensando, en términos marxistas, en la revolución proletaria, y al mismo tiempo está reflexionando en torno a la experiencia francesa de la resistencia contra la ocupación nazi. Este ensayo está estrechamente conectado con su novela de la Resistencia: *La sangre de los otros*.

Ahora bien ¿qué sucede con los opresores? Beauvoir nos dice que una verdadera liberación exigiría una conversión por parte de los opresores. Sin embargo, la idea de una conversión colectiva es una utopía, no es esperable que los opresores renuncien a sus privilegios, que espontáneamente se decidan a querer la libertad de los otros. Es por ello que los oprimidos, en su rebelión, terminan tratando a sus opresores como cosas. (64) Sin embargo, y al igual que en *Para qué la acción*, esto se ampara en el hecho de que los opresores son enemigos de la libertad, del propio ser humano:

> Una libertad que se aplica en negar la libertad es tan escandalosa que el escándalo de la violencia ejercida contra ella se encuentra prácticamente anulado: el odio, la indignación, la cólera (que el marxista cultiva a pesar de la fría imparcialidad de la doctrina), borran todos los escrúpulos. (65)

Este fenómeno constituye lo que Beauvoir denomina “las antinomias de la acción”, es decir, la paradoja de que a menudo las acciones que se realizan en favor de los seres humanos se vuelven en contra de ellos. Esta tensión moral no es resoluble ni puede pretender ser resuelta sin mala fe. La violencia que se empuña en nombre de la liberación no deja de ser violencia, aun cuando esté amparada en la lucha contra la opresión.

Debemos recordar que la ética existencialista de la violencia de la liberación que Beauvoir ensaya en estas páginas está contextualizada en la necesidad de dotar de sentido a la resistencia francesa contra la ocupación nazi. Sin embargo, aun cuando los párrafos que se extienden sobre el tema en la tercera parte de este ensayo estén localizados en esa época y situación, el corazón de esta ética permanece en sus consideraciones en torno a la liberación argelina de la opresión colonial y la liberación de las mujeres de la opresión patriarcal. En este último caso, no obstante, veremos que Beauvoir no recurrirá a una ética de la violencia, sino que apelará a una transformación social diferente. Pero las consideraciones ontológicas en torno a la opresión permanecerán estables: los oprimidos no son culpables de su opresión, aun cuando puedan consentirla bajo los efectos de la mistificación —que es lo que hoy llamamos ideología dominante o hegemónica. Los oprimidos sí son responsables de emprender el camino de su liberación, pero siempre y cuando logren tener conciencia de sus cadenas.

La articulación temprana de una voz filosófica propia

Como hemos podido ver a lo largo del capítulo, la producción ensayística temprana de Beauvoir es explícitamente dependiente de la teoría sartriana expuesta en *El ser y la nada*. Por ese motivo durante muchos años se estudió la filosofía beauvoriana como una

nota al pie del existencialismo de Sartre. Sin embargo, en este recorrido perseguimos una serie de huellas beauvorianas que, si bien no llegan a ser lo suficientemente potentes todavía como para articular un pensamiento autónomo, sí son evidencia del comienzo de una voz filosófica propia.

En los dos próximos ensayos que trabajaremos, *El segundo sexo* y *La vejez*, la moral existencialista aparece como el marco teórico implícito que da sustento a cada desarrollo específico. Beauvoir no vuelve en términos concretos sobre lo expuesto en este primer período moral, pero sí es posible sostener que una plena comprensión de estos dos primeros ensayos es necesaria para poder ver que sus próximas obras están conceptualmente insertas en su particular elaboración de la moral existencialista, y no en la de Sartre. Recordemos, una vez más, que Sartre nunca desarrolló una ética, sino una ontología.

En la exposición de *Para qué la acción* y *Para una moral de la ambigüedad* pudimos apreciar cómo Beauvoir se fuga constantemente del tópico central del existencialismo, la libertad, para dar cuenta de tres conceptos que en la obra sartriana aparecen, pero con menor centralidad: la alteridad, la igualdad y la opresión. La alteridad es el tema principal de los ensayos y de las novelas metafísicas de este período temprano de su escritura, y este tópico seguirá siendo central en su producción posterior, aun cuando no lo vuelva a explorar de modo tan abstracto y sistemático. La mujer y la vejez son dos figuras concretas de la alteridad que Beauvoir estudió dentro del marco provisto por las coordenadas conceptuales y morales de la libertad, la igualdad y la opresión. De este modo, todas las huellas de la voz beauvoriana que hemos analizado aquí, reaparecerán una y otra vez.

Lo que vamos a poder observar en los próximos capítulos es cómo estas huellas terminan siendo los ingredientes necesarios para que Beauvoir logre distinguirse más aún del pensamiento sartriano. En especial, cuando logremos desenredar el nudo del problema de la opresión en el seno de la concepción existencialista del ser humano, vamos a ver cómo es que Beauvoir nos ofrece una ontología existencialista algo diferente a la de Sartre. Y lo que

todavía es más interesante, podremos apreciar que la revisión beauvoriana de la ontología sartriana y la articulación de una ontología propia fue un proceso lo suficientemente trascendental como para generar la posibilidad de que las mujeres puedan pensarse por primera vez a ellas mismas desde el registro filosófico.

Esto no significa que no hayan existido antes filósofas mujeres (porque existieron), ni tampoco significa que no se haya reflexionado previamente sobre la llamada “cuestión femenina”. Esto simplemente significa que recién con Beauvoir se logró generar una fisura lo suficientemente honda en la filosofía europea androcéntrica como para tornar posible la construcción de una filosofía distinta, en la cual las mujeres pudieran tomar la palabra en sus propios términos para reflexionar filosóficamente sobre su situación.

El existencialismo nos dio la posibilidad de pensarnos por fuera de los discursos esencialistas, los cuales naturalizan la diferencia sexual binaria, el modo de ser femenino y la presunta subordinación de lo femenino a lo masculino, y entonces, de la mujer al varón. Y, sobre todo, el existencialismo beauvoriano fue el que nos abrió el camino para la gestación de una filosofía no androcéntrica. Audre Lorde decía que no es posible derribar la casa del amo con las propias herramientas del amo. En la filosofía feminista esto significó la necesidad de crear nuevas herramientas que no fueran androcéntricas ni sexistas para poder pensarnos desde otro lugar distinto a aquel desde el que las mujeres fuimos pensadas por los hombres. Y la piedra de toque fundamental en ese camino fue *El segundo sexo*.

---

34. Véase selección de textos III, 1.

35. Beauvoir, Simone de. (2006). *La plenitud de la vida* (p. 575). De Bolsillo.

36. Beauvoir, Simone de. (2006). *La plenitud de la vida* (p. 577). De Bolsillo.

37. Véase selección de textos III, 2.

38. Beauvoir, Simone de. (2000). *La fuerza de las cosas* (p. 76). Sudamericana.

39. Beauvoir, Simone de. (1972). *¿Para qué la acción?* (p. 8). La Pléyade.

40. Beauvoir, Simone de. (1972). *¿Para qué la acción?* (p. 3). La Pléyade.

41. Véase selección de textos III, 3.

42. Beauvoir, Simone de. (1972). *¿Para qué la acción?* (p. 45). La Pléyade.

43. Véase selección de textos III, 4.

44. Véase selección de textos III, 5.

45. Véase selección de textos III, 6.

46. Véase selección de textos III, 7.

47. Beauvoir, Simone de. (1972). *¿Para qué la acción?* (p. 24). La Pléyade.

48. Véase selección de textos III, 8.

49. Beauvoir, Simone de. (1972). *¿Para qué la acción?* (pp. 86-87). La Pléyade.

50. Beauvoir, Simone de. (1972). *¿Para qué la acción?* (p. 89). La Pléyade.

51. Beauvoir, Simone de. (1956). *Para una moral de la ambigüedad* (p. 12). Schapire.

52. Véase selección de textos III, 9.

53. Véase selección de textos III, 10.

54. Véase selección de textos III, 11.

55. Véase selección de textos III, 12.

56. Véase selección de textos III, 13 y 14.

57. Beauvoir, Simone de. (1956). *Para una moral de la ambigüedad* (p. 33).

58. Véase selección de textos III, 15.

59. Véase selección de textos III, 16.

60. Véase selección de textos III, 17.

61. Beauvoir, Simone de. (1956). *Para una moral de la ambigüedad* (p. 60).

62. Véase selección de textos III, 18.

63. Véase selección de textos III, 19.

64. Véase selección de textos III, 20.

65. Beauvoir, Simone de. (1956). *Para una moral de la ambigüedad* (p. 94).

IV.

El descubrimiento de la mujer como el segundo sexo

El segundo sexo fue publicado en 1949 luego de dos años de investigación en torno al tema de “la cuestión femenina”. En sus memorias, Beauvoir cuenta que la inspiración para este proyecto surgió de una conversación con Sartre:

> ¿Qué había significado para mí ser mujer? Nunca había tenido sentimientos de inferioridad. Mi feminidad no me había molestado en nada. Para mí, le dije a Sartre, eso no había sido nunca un problema.
> —Pero de todas maneras, Castor, tú no has sido criada de la misma manera que un niño. Deberías analizarlo mejor…
> Así lo hice, y tuve una revelación: ese mundo era un mundo masculino. Mi infancia había sido alimentada por mitos forjados por hombres y yo no había actuado ante ellos de la misma manera que lo habría hecho si hubiese sido un varón. Esto me interesó tanto que abandoné todo para ocuparme de la cuestión femenina en su totalidad. (66)

“La cuestión femenina” es el modo en el que en Francia se referían al tema central del debate de “la querella de las mujeres”, una larga discusión erudita que se sostuvo desde el Renacimiento europeo en adelante sobre el estatus natural y social de las mujeres. En ella, varios autores y autoras defendieron argumentos a favor o en contra de la igualdad de la mujer con el hombre. (67) A esto alude, en efecto, la “cuestión” o el interrogante en torno a la mujer.

Sin embargo, Beauvoir se va a distanciar explícitamente de los términos en los cuales se desarrolló este debate, sosteniendo que su tesis sobre la mujer como el segundo sexo no se centra en argumentar a favor de la igualdad de la mujer con el varón, sino en buscar las raíces de la opresión femenina, describir su situación existencial inferior y proponer un modo de revertirla que sea radical, esto es, que tenga en cuenta cómo se establecen las relaciones sexogenéricas en general, algo que no solo incumbe a las mujeres, sino también a los varones, esto es, a la humanidad en sí.

Hasta la década de los 60 *El segundo sexo* fue difundido como exponente de la filosofía francesa existencialista, a la par de *El ser y la nada*, de Sartre, y no tuvo la mejor de las recepciones por su naturaleza abiertamente polémica. Numerosos intelectuales franceses y círculos de lectores tanto de derecha como de izquierda cuestionaron la moral del libro y atacaron a Beauvoir. La filósofa francesa fue expuesta como una amenaza nacional, especialmente por sus consideraciones en torno al matrimonio y la maternidad. Muchas periodistas y escritoras conservadoras también se sumaron al ataque. El libro estuvo prohibido por el Vaticano y tampoco podía circular legalmente en España y Portugal. Sin embargo, *El segundo sexo* fue un éxito de ventas y tuvo una gran repercusión entre muchas mujeres europeas que agradecieron a Beauvoir por esta obra en numerosas cartas.

La primera traducción en lengua extranjera del libro fue en 1951, al alemán. Luego, la obra vio su primera versión en inglés en 1953, con una traducción muy pobre realizada por el zoólogo Howard Parshley, un especialista en reproducción que era altamente conservador y, a causa de ello, mutiló el manuscrito original y le quitó gran parte de su contenido filosófico. En 1954 *El segundo sexo* fue publicado en castellano por Ediciones Psique, desde Argentina para toda Iberoamérica, y tuvo un profundo impacto en la constitución de los feminismos latinoamericanos y españoles. Especialmente en Argentina, donde, a causa de la popularidad que había ganado el existencialismo, la lectura de Beauvoir fue basal en la formación de las feministas de los años 70.

Fue alrededor de esta época también que las feministas radicales norteamericanas convirtieron a la obra en piedra de toque de la teoría feminista, habilitando nuevos debates que previamente no se habían dado en Europa. De este modo, *El segundo sexo* se volvió una referencia ineludible de los incipientes estudios de género y la figura de Beauvoir adquirió una notoriedad previamente impensada. Desde la década de los 90 en adelante, la obra pasó a ser objeto de estudio académico y ya no volvió a ser leída en términos de controversia. En los últimos veinte años fue recogida por el movimiento fenomenológico, especialmente por las filósofas que se dedicaron a construir una fenomenología feminista, como Sara Heinämaa, Linda Fisher, Linda Martín Alcoff y Johana Oksala. Actualmente, el estudio de *El segundo sexo* está fundamentalmente centrado en el herramental que nos legó para poder estudiar la experiencia humana sexuada.

La lectura que presento aquí está guiada por la tradición interpretativa de la fenomenología feminista, en tanto considero que es la más actual y completa. *El segundo sexo* no es una obra sociológica, psicológica o de carácter empírico. Tampoco presenta una teoría del género, ni ofrece una conceptualización normativa del concepto “mujer”, ni una teoría de la liberación de la mujer por asimilación a lo masculino. Todas estas lecturas fueron impuestas sobre la letra de Beauvoir a lo largo de los últimos 70 años, pero hoy sabemos que no son adecuadas. *El segundo sexo* es, en primer lugar, un extenso ensayo sobre la “condición femenina”, en donde toma protagonismo la descripción fenomenológica de la experiencia femenina (*cómo* es ser una mujer), y el despliegue de una hipótesis ontológico-existencial en torno a la opresión sexista. En segundo lugar, presenta una incipiente fenomenología de la sexualidad humana. En tercer lugar, desarrolla una propuesta ética, tanto individual como colectiva, de una conversión existencial que libere a la existencia humana como totalidad de la mala fe y la opresión en las relaciones sexo-genéricas. Estos son los estadios que sigo a lo largo de este capítulo. Pero para poder comprender de lleno la propuesta beauvoriana, vamos a tener que volver, una vez más, sobre la ontología sartriana. En este caso, será para precisar un

concepto que ya nos resulta familiar, aunque todavía no se terminó de definir: el de la situación humana.

La situación del ser humano

El objetivo de *El segundo sexo* es indagar en torno a la cuestión femenina y presentar una tesis existencialista sobre la mujer como la Otra del sujeto masculino. El libro habla sobre los diversos modos en los que la tradición científica, literaria, cultural, religiosa y política de occidente sostuvo un discurso en donde los ideales de la feminidad produjeron una ideología de la inferioridad de la mujer para justificar la dominación patriarcal. Beauvoir se propone mostrar que la mujer ha sido forzada a la inmanencia y su libertad ha sido oprimida, generando una situación femenina inferior a la masculina tanto en términos sociales como existenciales.

Nada de esto se puede entender si no seguimos el hilo de la ontología existencialista que oficia de base para todas estas ideas. El núcleo fundamental para comprender las ideas de Beauvoir en torno a la situación de opresión de la mujer es el concepto de "situación". En la filosofía existencialista, la situación es una noción que refiere a cómo un ser humano en tanto individuo se encuentra comprometido en el mundo en relación con otras personas, con el tiempo, el espacio y otros factores de su facticidad. La facticidad es un concepto que reúne todos aquellos aspectos de la realidad que el individuo no ha elegido, pero que, a la vez, no puede elegir no aceptar como parte de su mismo ser humano. Estos aspectos son su nacimiento, el hecho de tener un cuerpo, la existencia de otras personas y su mortalidad.

La situación es un concepto clave que amalgama la libertad existencial —de la cual hemos hablado extensamente en el capítulo anterior— y la facticidad del ser humano. Habíamos visto que no aceptar nuestra libertad y creer que nuestra existencia está determinada por un dios o una naturaleza humana era actuar de

mala fe. Ahora le vamos a agregar una complejidad. Negar nuestra facticidad también es actuar de mala fe. No somos pura libertad, no somos plena voluntad, no somos dioses. Somos seres mortales que existen en una situación determinada y concreta. Habíamos visto que era propio del vivir auténticamente hacerse cargo de la propia situación. Es, precisamente, esta situación la que se conforma como el encuentro entre la libertad —es decir, la nada— y la facticidad —es decir, el ser— de la existencia humana.

¿Puede ser la situación entendida como "contexto"? En sentido empírico sí, todos vivimos en un contexto determinado: nacimos en tal país, en tal barrio, en tal época y en el seno de una comunidad con sus propias características. Pero debemos tener en cuenta que "contexto" es un concepto sociológico y "situación" es un concepto ontológico. El concepto de situación nos dice que ningún ser humano, por el hecho de *ser* humano, puede prescindir de existir en una situación. Pero no nos dice cuál es esa situación o cómo se conforma en términos empíricos. La situación es, para la ontología existencialista, una estructura de nuestro ser sin la cual no seríamos humanos.

La pregunta por la mujer

¿Qué es lo que sucede con la condición de la mujer que precisa de una investigación particular? El modo en el que Beauvoir comienza *El segundo sexo* es elocuente al respecto:

> ¿Acaso hay mujeres? Efectivamente, la teoría del eterno femenino sigue contando con adeptos que susurran: "Hasta en Rusia, las mujeres siguen siendo mujeres"; otras personas bien informadas —que suelen ser las mismas— suspiran: "La mujer se pierde, la mujer se ha perdido". Ya no sabemos demasiado si sigue habiendo mujeres, si las habrá siempre, si es deseable o no, qué lugar ocupan en este mundo, qué lugar deberían ocupar. "¿Dónde están las mujeres?", preguntaba hace poco una revista de publicación irregular. Para empezar: ¿qué es

> una mujer? “*Tota mulier in utero*: es una matriz”, dicen unos. Sin embargo, cuando hablan de algunas mujeres, los entendidos decretan: “no son mujeres”, aunque tengan un útero como todas las demás. Todo el mundo está de acuerdo en reconocer que en la especie humana hay hembras; constituyen, ahora como siempre, aproximadamente la mitad de la humanidad; sin embargo, se nos dice que “la feminidad está en peligro”; nos exhortan: “Sed mujeres, siempre mujeres, más mujeres”. Por lo tanto, no todo ser humano hembra es necesariamente una mujer; necesita participar de esta realidad misteriosa y amenazada que es la feminidad. ¿Se trata de algo que segregan los ovarios? ¿Está colgada del cielo de Platón? ¿Bastarán unas enaguas susurrantes para que baje a la tierra“. (68)

Analicemos este párrafo. Beauvoir parte de un acuerdo, “en la especie humana hay hembras” y lo contrasta con una opinión pública según la cual “la feminidad está en peligro”. La opinión pública sostiene que hay algo que se ha perdido en la feminidad —gracias al movimiento feminista que, en el norte global, venía de una gran primera ola de adquisición de derechos civiles, económicos, educativos y políticos— por la cual se exhorta a las mujeres a que vuelvan a ser mujeres. Entonces, dice Beauvoir, esto significa que no todo ser humano hembra es necesariamente una mujer. Hay algo de lo que la hembra humana debe participar para ser reconocida por la opinión pública como una mujer. Eso de lo que tiene que participar es la feminidad, a la que llama “el eterno femenino”. Este concepto se refiere a lo que hoy podríamos entender como ideología sexista, la cual contiene en sí una serie de estereotipos y normas de género bajo las cuales se socializa a las mujeres para que cumplan con ciertas expectativas del orden social patriarcal. (69)

Inmediatamente Beauvoir se interroga, como buena filósofa, sobre dónde reside esta feminidad. “¿La secretan los ovarios?”, se pregunta primero —haciendo alusión a si la feminidad es una característica biológica de las hembras humanas. Pero ya vimos que el problema reside, justamente, en que no toda hembra humana es reconocida como mujer, con lo cual no podríamos decir que la feminidad es una propiedad biológica. “¿Está acaso fijada en un cielo platónico?”, se pregunta después. Con este giro retórico

explora la posibilidad de que la feminidad sea una característica esencial de la mujer. Pero ya sabemos que esta respuesta jamás podría satisfacer a nuestra autora existencialista: no existe una esencia humana, con lo cual tampoco podría existir una esencia femenina. ¿Se podría decir que las mujeres son simplemente aquellos seres a los que se llama nominalmente mujeres? Esto no es tan así. Es muy fácil para los antifeministas mostrar que las mujeres no son hombres, que hay *algo* que marca una diferencia, con lo cual esta vía tampoco nos satisface.

En efecto, *hay mujeres*, dice Beauvoir. Y negarlo es negar una situación específica. La filósofa desalienta los intentos de algunas feministas de intentar superar su situación femenina asimilándose a la situación masculina. Esta es una salida inauténtica al problema de la cuestión femenina. Beauvoir, con criterio existencialista, sostiene que ninguna mujer puede situarse por encima de su sexo, y que es allí desde donde debe iniciar su investigación y su camino hacia una liberación. ¿Significa esto que el ser mujer y el ser varón son situaciones dadas que no se pueden modificar? No. Beauvoir incluso admite que es muy probable que una conversión futura en las relaciones sexo-genéricas pueda dar paso a una sociedad en donde el sexo ya no sea un factor de distinción entre dos situaciones existenciales diferentes. Lo que dice, simplemente, es que no vamos a poder dar ese paso negando la situación actual en la que estamos y haciendo como si no existiera.

Recapitulando, ahora sabemos que la mujer no se puede definir por su biología ni tampoco por alguna esencia. Ser mujer se define, en primera instancia, como el habitar determinada situación sexo-genérica. Y es en el seno de esa situación en donde surge la misma necesidad de indagar por la condición femenina:

> [...] ¿qué es una mujer? El enunciado mismo del problema me sugiere inmediatamente una primera respuesta. Es significativo que me lo plantee. A un hombre no se le ocurriría escribir un libro sobre la situación particular que ocupan los varones en la humanidad. Si me quiero definir, estoy obligada a declarar en primer lugar: “soy una mujer”; esta verdad constituye el fondo sobre el que se dibujará

> cualquier otra afirmación. Un hombre nunca empieza considerándose un individuo de un sexo determinado: se da por hecho que es un hombre. (70)

Mayra Leciñana Blanchard, en su artículo “Simone de Beauvoir: aproximaciones a la (auto)construcción del sujeto mujer”, destaca que es en este momento del libro en donde Beauvoir introduce su voz y dispara la posibilidad de la escritura. La estrategia de escritura beauvoiriana consiste en aceptar su situación femenina, explorarla, comprenderla, resignificarla y transformarla. Ella anuncia tempranamente que no escribe desde un punto cero de perspectiva, sino desde la situación en la cual fue “puesta” por los varones: el lugar de la Otra. En retrospectiva, podemos decir que aquí se cimienta la posibilidad de emergencia de una filosofía feminista que no tenga como punto de partida la falsa neutralidad del androcentrismo filosófico —la cual, como vimos, solo escondía detrás de sí la mirada parcial del varón normativo. La experiencia será un pilar fundamental en la constitución de la teoría feminista en general, y es en *El segundo sexo* donde, por primera vez, Beauvoir explícitamente decide correrse del lugar de enunciación tradicional de la filosofía europea androcéntrica y describir el mundo desde su propia situación, desde su propia experiencia, y apelando a numerosos registros de experiencias femeninas que utiliza como fuente para sus descripciones. Por primera vez, la experiencia femenina concreta adquiere una relevancia filosófica fundamental. (71)

La mujer como la otra del varón

La idea de la mujer como la otra del varón es la que da el sustento filosófico a todo *El segundo sexo*. Justamente, el título de esta obra nos sugiere que la mujer se encuentra en una posición secundaria y derivada con respecto al varón. En la introducción,

Beauvoir explicita la premisa fundamental del androcentrismo: hay un tipo humano absoluto que es el tipo masculino. El hombre es a la vez el neutro —la Humanidad con mayúscula— y el positivo —el sexo socialmente dominante. La mujer, por su parte, es representada como lo negativo, como lo que no es el varón, como "el otro sexo": el segundo sexo. ¿Pero ella misma se pone en ese lugar? No. Beauvoir quiere probar que ha sido el hombre el que ha definido la situación de la mujer con relación a sí mismo. La mujer no es otra cosa que lo que el hombre decida que sea, puesto que (por razones que ya veremos más adelante) él posee el dominio sobre la creación y la representación del mundo. En términos filosóficos más complejos, Beauvoir dice que la mujer es la alteridad absoluta frente al varón que se representa a sí mismo como sujeto absoluto. Solamente él es sujeto, mientras que ella ha sido creada como su negación, como lo que *no es varón*. Pensemos en el mito bíblico de Adán y Eva: ella surge como un anexo de él, es creada para su necesidad a partir de su costilla. (72)

Como podemos darnos cuenta por el vocabulario ontológico que está utilizando, Beauvoir ancla esta situación dada entre el varón y la mujer en el plano de cómo se dan las relaciones entre seres humanos en términos más generales. Retomando la famosa dialéctica del amo y el esclavo hegeliana, Beauvoir va a entender a todo tipo de relación humana a nivel ontológico como una relación de conflicto. Cada ser humano es en sí mismo voluntad de libertad, con lo cual cada ser humano quiere ser en el mundo al modo en que lo desea. Sabemos muy bien que siempre aparece el otro como límite, pero el reconocimiento de este límite es el paso de la naturaleza a la moral. Este paso no está dado en sí mismo, sino que hay que darlo conscientemente. Con lo cual, las relaciones con los otros aparecen, en un plano originario, como relaciones conflictivas. Yo quiero realizar mi libertad, quiero realizarme como sujeto y que me reconozcan como sujeto. Los otros también. En el encuentro entre esos dos deseos habrá, necesariamente, conflicto, porque el drama de las relaciones humanas, según esta interpretación existencialista, es que hay una tendencia a la objetivación de los otros en pos de sostener la propia condición de subjetividad. En su

extremo, esta condición se traduce en esclavitud. ¿Existe una manera de resolver moralmente ese conflicto? Sí, a través del ejercicio moral de la reciprocidad. Sin embargo, bajo las actitudes de mala fe, esta reciprocidad no puede darse. Y es esto mismo lo que ha pasado en el caso de las relaciones sexo-genéricas entre los hombres y las mujeres que, si bien no se puede decir que sean relaciones de esclavitud, sí son relaciones de dominación que están más cerca de ese extremo que del verdadero reconocimiento entre sujetos libres e iguales.

La reciprocidad no se dio entre los sexos, dice Beauvoir, sino que uno de los términos —el varón— se afirmó como el único esencial y definió al otro —la mujer— como alteridad pura. ¿Cómo sucedió esto? Lo veremos en el próximo apartado. Pero es interesante destacar aquí el hecho de que los varones, en ese proceso de anulación de la reciprocidad con las mujeres, en la negativa a considerarlas como sujetos en igualdad de condiciones que ellos, emprendieron una existencia colectiva de mala fe. Recordemos que el propósito de Beauvoir era describir la situación femenina y las relaciones sexo-genéricas para poder elaborar la posibilidad de una conversión existencialista que pudiera cambiar radicalmente la forma en la que nos relacionamos. Y es justamente esta condición originaria de mala fe en las relaciones sexo-genéricas lo que la conversión debe modificar. No se trata de un asunto meramente de las mujeres, sino que compromete a la humanidad entera.

Pero volvamos ahora a la situación de la mujer como otra del sujeto masculino. Beauvoir sostiene que el varón heterodesignó —es decir, designó unilateralmente— a la mujer como otra de sí mismo al no reconocer en ella a un semejante, sino a un ser relativo a él. La mujer, en su lugar de alteridad pura, no puso tampoco en discusión la soberanía masculina. Veremos que esto fue propiciado por el sostenimiento del mito del eterno femenino y la introyección femenina de la mirada masculina. Recordemos, como vimos en el capítulo anterior, que los oprimidos no son culpables de su propia opresión, y que muchas veces esta opresión se encuentra mistificada de modo tal que incluso su reconocimiento les está

vedado. Ahora bien, también habíamos visto que recae en los propios oprimidos la responsabilidad de emprender un camino hacia la autenticidad, una vez que han adquirido el conocimiento de su situación. Es por ello que, para Beauvoir, es la mujer misma quien tiene la necesidad de encarar su liberación. ¿Qué motivaría a los varones a dejar sus lugares de privilegio? No existe una movilidad espontánea de los sujetos a renunciar a sus situaciones ventajosas. Si bien la conversión existencial se debe dar para la humanidad toda, son las mujeres quienes tienen que emprender activamente el camino hacia su liberación.

¿Pero cómo será eso posible? El problema en el caso de las mujeres, a diferencia de otros grupos oprimidos, es que las mujeres carecen de un «nosotras», es decir, de un pasado o una cultura común que las una y las afirme colectivamente contra los varones. La mujer se encuentra aislada. La ideología sexista la separa de otras mujeres —a través de la competencia— y la une al varón —a través del amor. La pareja heterosexual es la unidad fundamental en la que se le pide a la mujer que se reconozca como un ser con un sentido propio. Esto implica, en los términos que vimos en el capítulo anterior, que el proyecto fundamental de la mujer no es elegido, sino que le es dado. A menudo sucede también que la mujer se complace en su papel de Otra, que afirma ese proyecto como suyo, porque el cumplimiento del mandato social le otorga ciertos beneficios, mientras que a las mujeres que se desvían de las normas se las castiga. ¿Cómo será posible, entonces, emprender un camino hacia la liberación? Habrá que empezar por una toma de conciencia de esta opresión, y, luego, será necesario que las mujeres tomen la decisión de realizarse a sí mismas como sujetos, de reconfigurar sus proyectos fundamentales, prescindiendo de las comodidades que puede ofrecerles representar sus papeles de madres, esposas y amas de casa. (73) Hacia el final de la introducción, Beauvoir explicita que la posición desde la cual habla es la de la moral existencialista. Utilizando el vocabulario que le corresponde, sostiene que la situación de la mujer no se ha configurado solamente a través del encuentro entre su libertad y su facticidad, sino que también ha jugado un rol determinante en su

constitución la opresión a la que ha sido sometida. Como muestra Teresa López Pardina en su artículo «Beauvoir, la filosofía existencialista y el feminismo», esta nueva comprensión del concepto existencialista de situación no es un mero agregado al concepto sartriano que describí más arriba, sino que lo modifica por completo y tiene un impacto relevante en la propia noción de subjetividad con la que está operando Beauvoir. Ya no se trata aquí del sujeto libre bajo toda condición del Sartre de *El ser y la nada*, sino que el sujeto beauvoriano adquiere una densidad diferente fruto de la focalización en la experiencia femenina. Es a través del análisis fenomenológico de dicha experiencia que Beauvoir se da cuenta de que el concepto existencialista de situación no está completo. La descripción de la experiencia femenina arroja a la opresión como un factor determinante de su constitución. Y es esto lo que Beauvoir va a destacar en su ensayo.

Beauvoir sostiene que la opresión femenina surge de su condena a una “inmanencia infligida”, esto es, a una fijación de su subjetividad en una objetividad y alteridad absoluta por parte del varón. La mujer es, a la vez, libertad y trascendencia —porque es un ser humano—, pero en un mundo donde los hombres le imponen una alteridad absoluta por ser mujer. El conflicto existencial de la mujer se da por habitar una situación en la cual entran en contradicción la reivindicación fundamental de todo sujeto —su deseo de libertad y trascendencia— y las exigencias de una situación que la condena a ser un cuasi-objeto —su inmanencia infligida. En otras palabras, la situación femenina se caracteriza por la contradicción entre un sujeto que quiere articular un proyecto fundamental libre, pero que, sin embargo, debe vivir en razón de un proyecto fundamental que le fue impuesto desde afuera. Aquí está el núcleo de la respuesta que Beauvoir da al problema de la “condición femenina”, esta es la situación ontológico-existencial particular que comparten todas las mujeres, más allá de sus especificidades contextuales. (74)

Configuración de la situación de opresión femenina

¿Dónde está el origen de la situación femenina? Recapitulemos lo visto hasta aquí. Beauvoir describe la situación de la mujer como una configuración que emerge de la interacción entre la facticidad, la libertad y la opresión. En la configuración de la situación femenina los datos de su facticidad no han sido iluminados por los propios sentidos otorgados por su libertad, sino por la opresión que es fruto de la voluntad masculina. Beauvoir sostiene que el varón ha heterodesignado a la mujer como su Otra, como la negación de sí mismo, erigiéndose de este modo como sujeto absoluto. Y en este proceso, el varón condenó a la mujer a la inmanencia. El resultado de este proceso, entonces, es la configuración de una situación contradictoria de un sujeto que quiere realizarse como sujeto, pero no puede hacerlo.

El primer tomo de *El segundo sexo*, titulado “Los hechos y los mitos”, está dedicado a dar cuenta de este proceso. En la sección “Destino” Beauvoir examina distintas teorías que se han presentado para dar cuenta de la jerarquía de los sexos según las ciencias biológicas, el psicoanálisis y el materialismo histórico. En “Historia” realiza un apretado recorrido desde la prehistoria hasta mediados del siglo XX en donde muestra cuáles han sido las condiciones materiales que dieron origen a la jerarquía de los sexos, y cómo esta jerarquía se perpetuó hasta la época contemporánea. Finalmente, en “Mitos” analiza el núcleo originario del estatus de la mujer como Otra mostrando cómo la perpetuación de la dominación masculina se encuentra ligada a la constitución de un mito sexista al que llama “el eterno femenino”.

¿Tienen algo de cierto los discursos que la biología, el psicoanálisis y el materialismo histórico han desarrollado en torno a la jerarquía de los sexos? Beauvoir sostiene que los tres tienen algo de interesante para aportar, pero que globalmente han contribuido al sostenimiento de esta jerarquía, y no a su solución. La biología encuentra el origen de la jerarquía sexual en los cuerpos; el

psicoanálisis lo hace en la organización psíquica humana —la cual está íntimamente conectada con su fisiología—; y el materialismo histórico, en el privilegio masculino de la fuerza física que provocó que la mujer no forme parte de la invención de la técnica. Como vemos, en los tres casos la corporalidad tiene un rol determinante.

Beauvoir reconoce como interesantes ciertos elementos de estos abordajes. Por ejemplo, admite que la dimensión orgánica de varones y mujeres es diferente, así como su anatomía, aunque ello no implica un problema en sí mismo, ni mucho menos puede ser una justificación para la jerarquización de los sexos. El psicoanálisis acierta en que las diferencias entre varones y mujeres son culturales, que se transmiten por la educación y que consolidan una serie de características psicológicas idiosincráticas. Pero falla al considerar a la sexualidad como algo irreductible, al esencializar tendencias varoniles y femeninas en la libido, y al postular ideas androcéntricas, como la envidia del pene, que fomentan la imagen de la mujer como el negativo del varón. Por último, la idea de que la humanidad es una realidad histórica, tal como afirma el materialismo histórico, es reivindicable desde la moral existencialista. No obstante, su explicación de la subordinación de la mujer constituye, a los ojos de Beauvoir, un reduccionismo económico que hace insuficiente a esta perspectiva: falla en responder qué es lo que llevó a que solo el varón realice la revolución de la técnica, y cuál es el estrecho vínculo que lo une a la propiedad.

La respuesta que dará Beauvoir al por qué se dio una jerarquía entre los sexos va a tomar un ingrediente de cada una de estas propuestas, pero lo va a insertar en un plano existencialista, no determinista, bastante peculiar. En relación con la biología, Beauvoir afirma que es un error considerar a las diferencias biológicas entre machos y hembras como una justificación para sostener la inferioridad de la mujer. En primer lugar, explica que esta división binaria no es un hecho universal de la naturaleza. Si bien no lo cuestiona demasiado en el caso humano, sí deja abierta la posibilidad de considerar que la universalidad del binario sexual anatómico es de por sí problemática. En segundo lugar, este trazado está exclusivamente anclado en un criterio reproductivo, con lo cual

hay ya allí una cuestión relevante en torno a un problema que esta misma clasificación le puede significar a las mujeres. El problema biológico que contribuyó al sometimiento de la mujer, según Beauvoir, es su evolución funcional. Como reproductora de la vida biológica, la mujer tiene una evolución funcional mucho más compleja que la del varón. Todos los momentos de esta evolución están marcados por este dato irreductible de la facticidad de portar una capacidad de gestación. Y, como principal fuente nutricia de los recién nacidos, las mujeres también tienen una ligazón con su especie más marcada que la del varón.

Pero bien sabemos que una mujer es más que un ser biológico. Este aspecto es solo un dato de su facticidad entre otros, al que se le pueden asignar numerosos sentidos y valoraciones, pero no puede ser el único relevante para explicar su inferiorización social. (75) La mujer es también un ser cultural e histórico. En la sección «Historia», Beauvoir describe cómo una serie de factores contingentes hicieron que, en cierto momento de la historia —la Edad de Bronce—, las actividades emprendidas por los varones —arriesgar la vida en la caza y la guerra— fueran consideradas de mayor valor que las de las mujeres —reproducción y cuidado. Tengamos en cuenta que Beauvoir está haciendo referencia a una época histórica en donde los humanos eran nómades, no se había dado la revolución de la técnica, y su ligazón a la especie y las inclemencias de la naturaleza era mucho más marcada. Pero si bien Beauvoir presenta este escenario como comprensible, no lo presenta como necesario. La contingencia de este hecho importa en tanto esta jerarquización de actividades (cazar y guerrear vs. reproducir y cuidar) no tiene un sustrato natural —estas comunidades podrían haberse organizado de otro modo o asignar valores diferenciales a las actividades. Con lo cual, la opresión de la mujer no está anclada necesariamente ni en su cuerpo, ni en sus funciones, ni en sus actividades, sino en la configuración contingente de la organización social que tomaron esas comunidades nómades en virtud de sus necesidades materiales inmediatas y la valoración que imprimieron al interior de ella. (76) Así es como Beauvoir destaca, en su compleja comprensión del

origen de la opresión femenina, un factor biológico (la ligazón más estrecha a la especie a causa de la función reproductiva y nutricia), un factor histórico y material (una organización determinada como fruto de una necesidad material determinada) y un factor cultural y psicológico (una asignación de valoración social y la introyección de esa valoración). Ninguno de estos tres factores puede explicar de modo aislado el origen de la situación de opresión de la mujer, y ninguno tiene necesariamente más peso que otro.

Ahora bien, esta comprensión que presenta Beauvoir del origen de la jerarquía sexual se termina cuando la necesidad material de esta división ya no se sostiene. A medida que la humanidad avanza hacia la constitución de sociedades más estables y complejas, esta organización jerárquica y valorativa deja de ser comprensible. Beauvoir afirma que, para beneficio de los propios varones, este origen histórico contingente de la jerarquía sexual se sostuvo, luego, de modo simbólico, a través de la creación del mito del eterno femenino y la formación de las mujeres en ese mito. Ahora bien, debemos tener en cuenta que, si bien el origen de la opresión y la situación de inferioridad de la mujer se remonta a este proceso histórico y simbólico, el resultado de dicho proceso es ontológico. La situación existencial de la mujer *es* inferior a la del varón en el sentido en el que entendemos ser como *haber devenido*. La mujer no es natural ni esencialmente inferior. La mujer ha sido inferiorizada.

Lo que muestra Beauvoir, a fin de cuentas, es que lo que ha producido la inferioridad existencial de la mujer no es otra cosa que las relaciones que se han establecido entre los sexos. Al heterodesignar a la mujer como su otra, el varón, operando de mala fe, se instituye como el único sujeto y condena a la mujer a una existencia cuasi-objetual en beneficio propio. Esto da como resultado la emergencia de dos situaciones muy diferentes entre sí, una masculina y una femenina, que no tienen sentido por fuera de esas relaciones. La masculinidad y la feminidad residen, entonces, *entre* las relaciones humanas, y no son en modo alguno un dato de la facticidad ni propiedades inherentes de lo humano. Masculinidad y feminidad son conceptos relacionales que se originan a partir del

modo en el cual se construyeron estas dos situaciones diferentes y jerarquizadas entre sí. De no existir este fenómeno, es probable que los conceptos de masculinidad y feminidad no tuvieran ningún tipo de sentido.

La mística de la feminidad

La heterodesignación de la mujer como Otra por parte del varón y la propia introyección femenina de la mirada masculina son los dos procesos de subjetivación que dan como resultado la configuración de una situación femenina inferiorizada. Esta situación no es más que el resultado de un proceso que, como vimos, comenzó teniendo un sentido económico y material particular y contingente, pero que luego se sostuvo simbólicamente para el beneficio de los varones. La inferioridad femenina no es, en modo alguno, una característica esencial de la subjetividad de las mujeres. Sin embargo, esta situación de inferioridad se encuentra naturalizada por el mismo discurso que la sostiene simbólicamente. Beauvoir llamó “mito del eterno femenino” al dispositivo simbólico y discursivo que rige la socialización en la feminidad y sostiene la subordinación social de la mujer al varón. A este dispositivo han contribuido no solo las narrativas míticas y religiosas, sino también las literarias, artísticas y científicas.

¿Cómo funciona? A la existencia dispersa, contingente y múltiple de las mujeres, el pensamiento mítico sexista contrapone el eterno femenino, un mito único y estático que sintetiza el modo en el cual la mujer debe comportarse para ser reconocida como tal. Una mujer, para ser reconocida como mujer, debe participar de ese ideal mítico que es el eterno femenino. Este mito contiene en sí otros mitos más específicos sobre, por ejemplo, la maternidad, la menstruación, la sexualidad y todas las áreas de la experiencia femenina que los varones han debido imaginar porque no han podido experimentar en primera persona. El mito del eterno femenino, recordemos, es una

creación artificial y simbólica que no tiene un correlato masculino. Las mujeres nunca generamos un mito masculino porque el poder simbólico estuvo siempre en manos de los varones. El mito de la feminidad fue constituido con fines de dominación sexista:

> El mito es una de esas trampas de la falsa objetividad en las que la seriedad cae con los ojos cerrados. Se trata una vez más de sustituir la experiencia vivida y las libres opiniones que exige por una ideología estereotipada. El mito de la mujer sustituye las relaciones auténticas con un existente autónomo por la contemplación inmóvil de un espejismo. (77)

Uno de los problemas fundamentales del mito del eterno femenino es que en sí mismo es contradictorio. No solo qué es lo que se considera femenino ha variado a lo largo de la historia, sino que además en un mismo tiempo y espacio se pueden solicitar de las mujeres actitudes contradictorias entre sí. Por ejemplo, se exige a la vez que sean castas y puras, pero también que estén sexualmente disponibles. El eterno femenino, nos dice Beauvoir, contiene términos opuestos: la santa madre y la madrastra cruel, la joven angelical y la virgen perversa, entre otras. Estas ambivalencias aparecen al sentido común no como incoherencias, sino bajo la idea de que “la mujer es un misterio” o de que “la feminidad es compleja”: “Decir que la mujer es misterio es decir, no que calle, sino que su lenguaje no es escuchado”. (78) ¿Qué es lo que quieren las mujeres? ha sido un tópico tradicional de la producción artística y teórica masculina. Sin embargo, ese tópico revela que no se indaga en la experiencia de las mujeres en sí, sino en lo que el mito de la feminidad tiene de confuso y sobrecargado.

El mito del eterno femenino es lo suficientemente ambiguo como para que ninguna mujer lo pueda encarnar completamente, lo que produce que siempre esté en falta. Si la definición que se tiene del mito se contradice con lo que las mujeres realmente dicen y hacen, ellas van a ser el problema, no la existencia del mito. El sentido común sexista sostiene que si las mujeres no se comportan de acuerdo con lo que se espera de ellas no es porque el mito de la

feminidad sea una construcción normativa, opresiva y artificial, sino porque las mujeres se alejan de la feminidad para desafiar algún mandato. La experiencia de las mujeres reales no tiene poder contra el mito. Esa es la potencia de la ideología sexista. (79)

Ahora bien, uno de los intentos feministas ha sido el de mostrar que bajo los velos del eterno femenino se encuentra "la mujer de verdad". Si bien estas tendencias en el feminismo van a comenzar recién hacia fines de la década de los 70, igualmente ya encontramos en *El segundo sexo* una refutación que se adelanta al problema. Los feminismos culturales o de la diferencia (que tuvieron su auge en la década de los 80) han intentado argumentar que bajo la ideología sexista subyace una naturaleza femenina que debe ser reivindicada. Esta naturaleza femenina es empática, nutricia, poética y maternal. Como es de esperarse, Beauvoir jamás podría aceptar una idea de este estilo porque es esencialista. Para Beauvoir no existe una mujer verdadera que se esconde detrás del mito del eterno femenino. Lo que existe detrás de él no es otra cosa que un ser humano. Y el ser humano, recordemos, es *nada de ser*. Con lo cual, la deconstrucción del mito del eterno femenino no nos va a dar como resultado "una verdadera mujer" como el correlato esencial de un "verdadero varón", sino que nos va a abrir hacia la posibilidad de sustituir relaciones sexogenéricas de mala fe —basadas en la opresión— por relaciones auténticas —basadas en la libertad y en la reciprocidad mutua. Esto requiere, como podrán imaginarse, de una conversión existencial. Pero antes de llegar a ella, es necesario ahondar un poco más sobre el tema de las relaciones sexogenéricas.

La experiencia femenina

El segundo tomo de la obra se llama "La experiencia vivida" y es aquí donde Beauvoir describe el presente de la situación femenina y, a la par, delinea los cimientos para la constitución de una

fenomenología de la sexualidad humana. En este segundo tomo, Beauvoir decide dejar de lado todos los discursos y mitos existentes sobre la mujer para, en su lugar, emprender una descripción directa de la experiencia femenina.

En la sección “Formación” recorre los distintos estadios de construcción social de la mujer, desde la infancia hasta la iniciación sexual. Aquí es donde reluce la frase “no se nace mujer, se deviene”, justamente a través de un proceso de formación en el eterno femenino que da como resultado una situación femenina en particular. (80) No existe una respuesta a la pregunta “¿qué es una mujer?” porque el ser mujer no responde a ninguna esencia. Más bien, lo que se puede mostrar, a partir de una descripción atenta a la situación femenina, es *cómo es ser una mujer* en la configuración existencial presente. Esa situación es el resultado de un devenir mujer a través de una formación opresiva que solicita de las mujeres una renuncia al afán humano de libertad y trascendencia, para contentarse con una vida cuasi objetual. A las niñas, por ejemplo, se las hace actuar como muñecas y se les demanda que sean bellas y dóciles para poder ser contempladas y manipuladas. (81) Esta educación en la objetualidad persiste en todos los estadios de formación de las mujeres e impide su realización plena como sujetos. (82)

A través de esta formación, la mujer también genera un lazo indirecto con su cuerpo, el cual siempre va a observar no desde sus propios ojos, sino desde los de los varones que la miran. El proceso de formación de la mujer no es solo un proceso de sometimiento de su subjetividad, sino también de enajenamiento corporal. La formación en el eterno femenino arroja como resultado una situación de condena a la inmanencia, de enajenación corporal y de alterización absoluta. La mujer es un ser relativo porque todo su ser se define en relación con el varón y porque se percibe a sí misma a través de esa relación:

> Es una experiencia curiosa para un individuo que se vive como sujeto, autonomía, trascendencia, como un absoluto, descubrir en sí como esencia dada la inferioridad: es una experiencia curiosa, para quien se

> considera Uno, ser revelado a sí mismo como alteridad. Es lo que le ocurre a la niña cuando, haciendo el aprendizaje del mundo, se percibe como una mujer. La esfera a la que pertenece está cerrada por todas partes, limitada, dominada por el universo masculino: por muy alto que se encarame, por muy lejos que se aventure, siempre habrá un techo por encima de su cabeza, unos muros que le cerrarán el camino. Los dioses del hombre están en un cielo tan lejano que, en realidad, para él, no hay dioses. Sin embargo, la niña vive entre dioses con rostro humano. (83)

Esta condición particular de la subjetividad femenina solo puede ser descubierta a través de esta exploración directa que realiza Beauvoir sin atender a ninguna clave explicativa de la tradición sexista. Es por ello que en este tomo las secciones son tan densas y descriptivas, Beauvoir busca entrar en contacto con la experiencia misma del ser mujer, y eso requiere de observaciones sumamente detalladas.

En “Situación” Beauvoir describe la experiencia vivida de las mujeres que le son contemporáneas para exponer de modo concreto las estructuras que previamente presentó, en la introducción, en términos abstractos. El punto de partida es el análisis de la institución del matrimonio, que aparece como el pivote organizador de toda la situación de una mujer adulta:

> El destino que la sociedad propone tradicionalmente a la mujer es el matrimonio. La mayor parte de las mujeres, incluso en la actualidad, están casadas, lo han estado, se preparan para estarlo o se lamentan por no haberlo logrado. Frustrada, rebelde o incluso indiferente con respecto a esta institución, la soltera se define con respecto al matrimonio. (84)

Para describir la situación de la mujer adulta, recurre a numerosas fuentes experienciales y genera un relato narrativo sobre cómo se expresa en el sentido común el “modo de ser femenino”. A través de esta descripción —la cual muchas veces tiene cierto tono patético y vergonzoso— busca mostrar de qué modo se expresa la configuración de la experiencia producto del proceso de formación de la mujer en el eterno femenino en un tipo de carácter y

personalidad particular, caracterizado por la abnegación y la entrega a los otros, pero también por la frustración de no haber realmente elegido esa entrega. (85) Las instituciones del matrimonio y de la maternidad serán cruciales en el formateo de esta personalidad femenina, (86) y serán, además, los dos tipos de estructuras sociales destinadas a someter a la mujer a una dependencia económica total con respecto al varón (este aspecto se retoma en la propuesta política beauvoriana). Una de las virtudes de esta sección es que Beauvoir se empeña en mostrar que nada de este carácter y personalidad estereotipado como femenino es, de hecho, natural o propio de la mujer, sino que constituye el resultado de un proceso opresivo de constricción de su libertad humana.

En su análisis de la situación de la mujer, Beauvoir delimita una herramienta fenomenológica para la descripción de la situación sexuada en general. Si bien pone el foco en estudiar el caso particular de la situación femenina, en términos ontológicos su estudio es más abarcativo y nos habla en general de la humanidad en su aspecto sexuado. Recordemos que la feminidad y la masculinidad no son atributos esenciales de los seres humanos, sino situaciones que surgen de cómo nos hemos relacionado históricamente. La situación de la mujer que describe Beauvoir no explica *qué* es una mujer, sino *cómo es* una experiencia femenina. Esto demarca el viraje de una comprensión esencialista de la sexualidad a una modal. Siguiendo la interpretación de Sara Heinämaa en *Toward a Phenomenology of Sexual Difference*, Beauvoir no piensa ni al varón ni a la mujer en términos históricos, psicológicos o sociológicos —aunque, como hemos visto, incluye en su ensayo desarrollos desde estos tres enfoques porque, aunque no sean fundantes, son igualmente relevantes para su estudio. Ser una mujer o un varón significa, dentro de esta ontología existencial, formar parte de una experiencia femenina o masculina común. Esta experiencia se compone por un modo diferencial de relacionarse con el mundo, con uno mismo y con los otros. Este modo diferencial es el que Beauvoir describe en la sección “Situación”.

Ahora bien, podemos ir un poco más allá de la interpretación de Heinämaa y sostener que la feminidad y la masculinidad no forman

parte tampoco de la facticidad de la existencia humana. Con lo cual, ser mujer o varón no son, en la ontología beauvoriana, datos de la facticidad humana —de aquello que no podemos no elegir, como el hecho de tener un cuerpo o de ser mortales—, sino modos existenciales de la situación humana. Esta distinción resulta particularmente relevante para evitar caer en interpretaciones reduccionistas o biologicistas de la teoría de Beauvoir. Si bien ella no hace un cuestionamiento fuerte del binarismo sexual, como esperaríamos ver hoy día, ello no significa que la comprensión de la sexualidad humana que nos ha ofrecido, y las herramientas filosóficas que nos legó para estudiarla, sean inútiles en términos contemporáneos. La propuesta beauvoriana no es una propuesta biologicista, ni busca ser una propuesta ontológica universal y necesaria. Muy por el contrario, lo que ofrece es una herramienta fenomenológica para el estudio de la sexualidad humana que todavía puede ser utilizada, más allá de su exposición particular en *El segundo sexo*.

Una propuesta de conversión existencial

En la sección “Justificaciones”, Beauvoir aborda las figuras de la narcisista, la enamorada y la mística como tres formas peculiares en las cuales muchas mujeres pretenden “convertir su prisión en un cielo de gloria y su servidumbre en soberana libertad”. Estas son, como puede esperarse, figuras de la complicidad con la opresión, un fenómeno del cual ya venía dando cuenta desde su período moral. Estas tres figuras cómplices son formas de huida a la opresión inauténticas, modos existenciales de la mala fe. La narcisista lleva al límite el proceso de enajenación de la situación femenina convirtiendo a su yo en el fin absoluto de su vida. En vez de rebelarse contra su situación de objetualidad y relatividad, se pliega a él adorándose a través de la mirada de los otros. (87) La enamorada representa a la figura de la mujer que decide

abandonarse de modo total en beneficio de un amo. En lugar de pugnar por el reconocimiento de los otros, la enamorada busca fundirse con el sujeto absoluto —el varón— a través de una fusión amorosa, de una entrega absoluta. (88) Este modo de entrega puede ser también espiritual, como por ejemplo en la entrega religiosa a Dios, y aquí aparece la última figura, la mística. (89)

Pero queda todavía una figura más, que Beauvoir va a considerar como una figura de la esperanza para la conversión existencialista de la mujer hacia la autenticidad: la mujer independiente. Para dar cuenta de la mujer independiente, Beauvoir comienza por el reconocimiento de una serie de conquistas feministas formales para las mujeres en Francia —como la del voto —, para de inmediato sostener que las libertades cívicas conseguidas son abstractas si no modifican de modo radical la situación femenina de subordinación. Esta modificación solo podrá ser emprendida a través de la autonomía económica de las mujeres. Por su marcada ideología política socialista, antes que feminista, en esta etapa Beauvoir considera que únicamente a través del trabajo productivo la mujer va a poder emprender el camino hacia su libertad en términos concretos. La apuesta es que el ingreso masivo de la mujer en el trabajo productivo la liberará de la mediación masculina con el mundo.

Sin embargo, Beauvoir es a la vez consciente de que no es posible sostener que el trabajo «hoy en día» sea liberador. Solo en un mundo socialista la mujer que accediera al trabajo tendría garantizada la libertad y no la explotación. En una economía capitalista, si bien la mujer sin recursos accede a una forma de independencia a través del ingreso al trabajo, lo hace en el seno de una clase económicamente oprimida. Esta independencia adquirida no es irrelevante, pero no es suficiente. El ingreso de la mujer en el trabajo, según Beauvoir, solo es el comienzo de un trayecto emancipatorio más amplio y mancomunado con los varones de las clases trabajadoras que debería culminar en la revolución. Además, la mayoría de las mujeres que trabajan no se evaden del mundo femenino tradicional. Beauvoir es consciente de que el ingreso en el mundo del trabajo productivo no es una condición suficiente para el

desmonte de la ideología sexista que las mujeres han interiorizado, pero sí es un paso necesario. No obstante, existe un número de privilegiadas que encuentran en su profesión a la vez autonomía económica y social, y que a través de un cierto privilegio económico han accedido a una conciencia política fértil. Desde este lugar se pregunta sobre las posibilidades del futuro de la mujer. Si bien estas mujeres son minoría, es necesario estudiar su situación.

En términos existencialistas, el privilegio del varón consiste en que su vocación de ser humano no va contra su destino de varón. Mientras que, a la mujer, para cumplir su destino femenino, se le pide que renuncie a sus reivindicaciones humanas, convirtiéndose en un híbrido entre sujeto y objeto. Este es el conflicto que caracteriza de modo singular la situación de la mujer en general, y también de la mujer independiente. No basta con que la mujer rechace individualmente la feminidad para reconfigurar su situación. Si bien algunas mujeres pueden encontrarse en una situación más privilegiada que otras, siguen ancladas en una situación colectiva de subordinación. Si bien la situación de estas mujeres independientes nos puede dar una esperanza de lo que podría ser un futuro no opresivo, será necesario que surja una figura distinta, que esté anclada en la autenticidad: la mujer nueva. Esta figura solo aparecerá como el fruto de una lucha colectiva. (90)

Pero esta lucha no puede ser solo tarea de la mujer, es necesario que los varones también reconfiguren su situación de mala fe para poder dar origen a nuevas relaciones interhumanas que partan del reconocimiento mutuo y no de la inferiorización y la opresión. Es decir que también los varones deben atravesar una conversión existencial. No se trata, para Beauvoir, de que las mujeres y los hombres se vuelvan iguales en términos monótonos, sino que sus diferencias puedan brillar en un marco de igualdad y reciprocidad. La consolidación de una fraternidad humana que vaya más allá de la diferencia sexual permitirá que el ser humano viva en auténtica libertad. (91)

---

66. Beauvoir, Simone de. (2000). *La fuerza de las cosas* (p. 92). Sudamericana.

67. Entre ellos se destaca Christine de Pizan, quien, en *Ciudad de las damas*, emprende una defensa de las mujeres al observar que “no hay texto que esté exento de misoginia. Al contrario, filósofos, poetas, moralistas, todos —y la lista sería demasiado larga— parecen hablar con la misma voz para llegar a la conclusión de que la mujer, mala por esencia y naturaleza, siempre se inclina hacia el vicio”. En *El segundo sexo*, Beauvoir sostiene que Christine de Pizan fue la primera mujer que tomó la pluma para defender a su sexo.

68. Beauvoir, Simone de. (2015). *El segundo sexo* (pp. 47-48). Cátedra.

69. Beauvoir no habla en ningún momento del concepto “género”, ni tampoco hace una distinción entre sexo y género, como han hecho posteriormente las teóricas feministas. Tampoco habla en términos estrictos de ideología sexista, de patriarcado o de androcentrismo. Pero en la traducción didáctica, estos conceptos nos sirven para tender un puente hermenéutico entre lo que escribió Beauvoir y el vocabulario que manejamos hoy dentro de los feminismos.

70. Beauvoir, Simone de. (2015). *El segundo sexo* (p. 49). Cátedra.

71. Véase selección de textos IV, 1.

72. Véase selección de textos IV, 2.

73. Véase selección de textos IV, 3.

74. Véase selección de textos IV, 4.

75. Véase selección de textos IV, 5.

76. Véase selección de textos IV, 6.

77. Beauvoir, Simone de. (2015). *El segundo sexo* (p. 359). Cátedra.

78. Beauvoir, Simone de. (2015). *El segundo sexo* (p. 355). Cátedra.

79. Véase selección de textos IV, 7.

80. Véase selección de textos IV, 8.

81. Véase selección de textos IV, 9.

82. Véase selección de textos IV, 10.

83. Beauvoir, Simone de. (2015). *El segundo sexo* (p. 402). Cátedra.

84. Beauvoir, Simone de. (2015). *El segundo sexo* (p. 541). Cátedra.

85. Véase selección de textos IV, 11.

86. Véase selección de textos IV, 12.

87. Véase selección de textos IV, 13.

88. Véase selección de textos IV, 14.

89. Véase selección de textos IV, 15.

90. Véase selección de textos IV, 16.

91. Véase selección de textos IV, 17.

V.
¿El ocaso de la vida?

La vejez es la última gran obra teórica que Beauvoir publicó en 1970. Se encuentra acompañada de dos textos autobiográficos de la época: *Una muerte muy dulce*, dedicado a la narración de los últimos momentos de vida de su madre, y *Ceremonia del adiós*, un diario basado en la experiencia de la muerte de Sartre. Los existencialistas siempre han reflexionado en torno a la muerte, pero a sabiendas de que es la muerte del otro la que nos atraviesa, porque nadie es capaz de experimentar la propia. Por definición, la muerte es la ausencia absoluta de experiencia subjetiva. Lo que sabemos de ella, entonces, lo sabemos a través de la muerte de los otros. Y si bien Beauvoir, como sabemos ya desde sus tempranas memorias, estaba obsesionada con su propia mortalidad, solo pudo escribir sobre la de sus afectos.

En este contexto de reflexividad sobre la muerte surge su necesidad de detenerse en una experiencia previa, la del envejecimiento. Ya en *La fuerza de las cosas*, la tercera parte de su autobiografía, publicada en 1963, Beauvoir había manifestado su incomodidad con su inminente entrada en la tercera edad. En ese momento, Beauvoir tenía 55 años y comenzaba a sentirse íntima y socialmente diferente. En su temprana adultez se vio como la Otra en tanto mujer. En la víspera de su senectud, comenzó a verse como una Otra en tanto vieja. Así es como, nuevamente, su propia experiencia se convirtió en el foco de análisis para un nuevo ensayo

filosófico, esta vez sobre el proceso del envejecimiento, que comenzó a escribir en 1967:

> Ya a los 40 años me sentí incrédula cuando, plantada delante de un espejo, me dije: “Tengo 40 años”. El niño, el adolescente, tienen una edad. El conjunto de prohibiciones y deberes a que están obligados, las conductas de los demás con respecto a ellos no les permiten olvidarlo. Al llegar a adultos, no lo pensamos, nos parece que esa noción no se aplica a nosotros. Supone que uno se vuelve hacia el pasado e interrumpe las cuentas cuando, tendidos hacia el futuro, nos deslizamos insensiblemente de un día a otro, de un año a otro. La vejez es particularmente difícil de asumir porque siempre la habíamos considerado como una especie de extranjera: ¿entonces me he convertido en otra mientras sigo siendo yo misma? (92)

La vejez, al igual que *El segundo sexo*, es una obra que busca describir la experiencia de un grupo alterizado, en este caso, el de los adultos mayores, que a través de esa alterización es deshumanizado. (93) El paralelismo entre las dos obras es explícito: Beauvoir emplea la misma metodología de análisis y estilo de escritura. Sin embargo, en esta última obra Beauvoir corrige significativamente algunas deficiencias filosóficas de *El segundo sexo*. En consecuencia, *La vejez* es una obra madura con análisis menos abstractos y más materiales de la condición social del envejecimiento, y también con menores pretensiones de universalización de algunas experiencias por sobre otras.

Al igual que su predecesor, *La vejez* fue un *best seller* que, por tocar un tema tabú, también sufrió una ola de fuertes críticas. Por sobre todo se cuestionó la originalidad filosófica de Beauvoir, se la acusó de ser un mero títere de Jean-Paul Sartre y de elaborar obras enormes con material anecdótico, pero sin ideas. Nuevamente se tuvo que defender frente a estas acusaciones e, incluso, aceptó participar de un documental sueco sobre la vejez, de la cineasta Marianne Ahrne, en donde resumió sus ideas en medio de visitas a distintos geriátricos y otras instituciones destinadas a las personas mayores. Fue en estos años que Beauvoir se sumó explícitamente al movimiento feminista con numerosas apariciones públicas y

participación en manifestaciones colectivas. Paradójicamente, la última década de su vida fue la más activa en términos políticos. Beauvoir estaba decidida a no dejar que la sociedad dictaminara que por ser vieja debía permanecer escondida.

En este capítulo repaso el argumento central que Beauvoir propone en *La vejez* siguiendo el esquema del libro. Primero observaremos cómo es que la vejez puede constituir un objeto de estudio para, luego, observarla desde el punto de vista exterior de la medicina y las ciencias. Luego, nos centraremos en las descripciones de las experiencias internas de la vejez que presenta Beauvoir y veremos cómo en esta obra se ahonda en una dimensión ontológica que no se había explorado tan explícitamente en los ensayos anteriores —aunque sí estaba presente—, que es el ser-para-otro. La profundización en esta estructura esencial de nuestro ser nos permitirá ver cómo es cada vez más evidente en el pensamiento de Beauvoir la necesidad de la alteridad para constituir nuestra propia identidad.

La vejez como fenómeno de estudio

Beauvoir es consciente de que el tema del envejecimiento es tabú. Socialmente nadie quiere hablar de la declinación de la vida, la decrepitud del cuerpo y la muerte. La vejez aparece en el horizonte de nuestras vidas como un secreto vergonzoso, algo que no creemos jamás que va a llegar, porque en la juventud el tiempo parece infinito y nos sentimos inmortales. Mientras somos jóvenes, los viejos se nos aparecen como “los otros”, no vemos en ellos a nuestros semejantes. Cuando finalmente llegamos a la vejez, nos convertimos en los otros de la humanidad. (94) El miedo que nos genera la senectud tiene que ver, culturalmente, con el hecho de que se trata de un cambio irreversible y desfavorable. El envejecimiento en los humanos se presenta no como un proceso continuo, sino como una metamorfosis. Nos convertimos en otros.

Pero esta actitud ante la vejez no es solo una consecuencia del edadismo cultural, sino, principalmente, de cuestiones económicas. La gente mayor, normalmente jubilada o imposibilitada de trabajar, no representa una fuerza económica productiva para el sistema capitalista. Esto no solo repercute en su valía social, sino que también es una de las razones por las cuales carecen de los medios necesarios para hacer valer sus derechos. La mayor parte de los viejos, dice Beauvoir, son pobres y viven en condiciones deplorables, y esto es algo sobre lo cual no se quiere hablar. (95)

La vejez es mucho más que un dato estadístico, es la prolongación y conclusión de un proceso. La vejez es una experiencia de una situación particular —y ya sabemos lo que esto significa para la filosofía existencialista. La vejez merece ser explorada como un fenómeno pleno de sentido. ¿Cuál es el hecho social fundamental que hace al fenómeno de la vejez? Beauvoir sostiene que es la "declinación", aquel momento en el cual el progreso vital se detiene y comienza a decrecer. En esa metamorfosis, que es la experiencia del envejecimiento, hay algo de nuestro ser que declina. ¿Pero cuándo sucede esto? ¿En qué momento se corta abruptamente el hilo que ata al sujeto joven con el sujeto viejo? Esta pregunta no tiene una respuesta única:

> Sabios, filósofos, escritores, suelen situar el acmé del individuo en mitad de su vida. Algunos de ellos consideran incluso la vejez como la época privilegiada de la existencia; piensan que aporta experiencia, sabiduría, paz. La vida humana no conocería la declinación. (96)

La idea de progreso solo tiene sentido en relación con el fin que se quiere alcanzar. Los fines vitales varían notablemente de cultura en cultura, con lo cual también varía aquello que se comprende por declinación. El punto de inicio del envejecimiento dependerá, en gran medida, de cuáles sean los valores que informen a la vida humana en contextos sociales específicos.

Pero más allá del punto en el que cada sociedad marque esa declinación de la vida, ¿existe una estructura común al proceso del envejecimiento? Al igual que la de la mujer, la situación de la vejez

es compleja en el sentido de que está compuesta por distintos factores dependientes entre sí. Esto implica que ninguno de ellos por sí mismo puede dar cabal cuenta del fenómeno del envejecimiento, sino que todos entre sí conforman una particular situación ontológica que solo puede ser asida y descrita en el movimiento indefinido de su circularidad.

En primer lugar, existe el factor biológico, es decir, el envejecimiento celular de nuestro organismo. ¿Pero en qué momento comienza ese envejecimiento? ¿No estamos en proceso de envejecer desde el primer respiro que damos fuera del útero? Al factor biológico se le suma el factor psicológico, el cual puede incluir una serie de conductas propias de la vejez y un deterioro cognitivo de diversa intensidad que acompaña al desgaste orgánico. A estos dos factores se agrega también el social. Los marcos de valoración sociales, como hemos visto, son los encargados de trazar el límite entre el progreso y la declinación de una vida. (97) Este lugar le es impuesto a la persona que está en situación de vejez y para ella no es posible trascenderlo a través de su voluntad. Esta imposición es similar al caso de la opresión en la situación femenina. (98) Finalmente, existe un factor de cabal importancia pero que, por lo general, es pasado por alto: el existencial. Existencialmente tenemos, en la vejez, una disposición distinta hacia el mundo, el espacio y el tiempo. Nuestra experiencia se modifica. Es por ello por lo que el pasaje de la juventud a la vejez se experimenta como una suerte de metamorfosis. Cambia una experiencia por otra. Y, sobre todo, cambia nuestra valía en relación con cuánto podemos aportar productivamente a nuestra comunidad. (99)

Beauvoir decide estudiar el fenómeno de la vejez como lo hizo con el de la mujer como segundo sexo. En primer lugar, va a explorar de modo exterior cómo es definida y comprendida la vejez desde la medicina, la ciencia social y la historia. En un segundo momento, se va a adentrar en la descripción experiencial de la vejez a través no solo de su propia experiencia, sino también de registros literarios, biográficos, entrevistas y otro tipo de fuentes de primera persona. Beauvoir sabe, no obstante, que este segundo momento tendrá un importante sesgo de clase, puesto que el registro de la

vejez que solemos tener es el de las vejeces privilegiadas materialmente, las cuales no son la generalidad. (100) Como podemos ver, Beauvoir en esta obra es mucho más consciente de las limitaciones de las descripciones subjetivas y la posibilidad de su universalización. Su decurso en este libro es mucho más prudente que en *El segundo sexo*.

El punto de vista médico sobre el envejecimiento

Desde el punto de vista de la biología, es posible decir que el organismo declina cuando sus posibilidades de subsistir se reducen. Todavía al día de hoy es común que la ciencia y la medicina se enfoquen en la búsqueda de sus causas, no solo para comprender el mecanismo del envejecimiento, sino también para ralentizarlo, detenerlo o incluso revertirlo. Sin embargo, Beauvoir nos dice que a lo largo de la historia las causas asignadas al proceso del envejecimiento dependieron en gran medida de la idea de la vida que se hizo la medicina, la cual no siempre tuvo un mismo discurso. Esta historia es la que investiga en gran parte del primer tomo de *La vejez*.

En la antigüedad la medicina humoral regía las prácticas de interpretación de la vida, la salud y la enfermedad. La teoría de los cuatro humores fue el paradigma regente de la medicina europea desde la época de Hipócrates (siglo V a.C.) hasta el surgimiento de la medicina moderna en el Renacimiento. Dentro de esta teoría, la salud y la enfermedad son estados que dependen del equilibrio de cuatro sustancias básicas que se encuentran en el interior del cuerpo humano: la bilis negra, la bilis amarilla, la flema y la sangre. La vejez era asimilada por Hipócrates a la enfermedad en tanto ambos son casos de desequilibrio humoral. Asimismo, establecía relaciones de comparación y semejanza entre el cosmos y el ser humano: si las estaciones del año son como las estaciones de la vida, la vejez es comparable con el invierno. Esta teoría también

tuvo un gran referente en el siglo II, Galeno, quien consideraba que la vejez era un estado intermedio entre la salud y la enfermedad en donde se presenta un desequilibrio humoral que genera un debilitamiento orgánico, pero que, a diferencia de la enfermedad, no tiene carácter patológico. Para Galeno el calor era el factor fundamental de la vida, y consideraba que en el proceso de envejecimiento las personas perdían calor, y así se generaba una evaporación de los humores internos que contribuía a la declinación vital. Como podemos ver, aquí se establecen claros contrastes entre la juventud como lo caluroso y veraniego y la vejez como lo frío e invernal. (101)

Nos dice Beauvoir que, hasta el renacimiento, bajo el paradigma de la medicina humoral, todo lo escrito sobre la vejez se orientaba al tratamiento de la inestabilidad humoral a través de la higiene. Recién en el renacimiento, cuando la medicina humoral es dejada de lado por los avances en la anatomía y por la emergencia de un nuevo paradigma de comprensión del cuerpo humano —el paradigma mecanicista—, la vejez comienza a ser vista desde otra perspectiva, en tanto cambia la mirada que se tenía sobre el proceso vital mismo, la salud y la enfermedad. El cuerpo humano va a ser comprendido en los albores de la medicina moderna como una máquina conformada por partes que realizan determinadas funciones. La salud y la enfermedad dependen, entonces, del correcto funcionamiento global de cada parte en la realización de su función vital. Dentro de este contexto, el declinamiento del envejecimiento no está ya asociado ni a un desequilibrio humoral ni a una mengua del calor interno, sino a la degradación por el uso. Al igual que una máquina, el organismo se gasta cuando ha servido mucho tiempo y empieza a funcionar mal.

En la primera mitad del siglo XIX se comienza a conformar una incipiente geriatría desde donde se postularon distintas hipótesis sobre el proceso del envejecimiento con dos factores en común: todas proponían una única causa y todas trataban a la vejez desde el punto de vista de la patología. Por contraste, cuando en el siglo XX comienza a aumentar la población vieja en los Estados Unidos y en los países centrales de Europa, surge la gerontología como

disciplina encargada de estudiar el proceso del envejecimiento como un fenómeno complejo y multicausal inherente al proceso de la vida. Beauvoir inserta su propia obra dentro de esta disciplina en tanto y en cuanto el problema central que estudia no es tanto por qué y cómo se produce el fenómeno del envejecimiento, sino que lo que pretende es describir las manifestaciones de este proceso en el plano integral de la biología, la psicología, la sociología y el plano existencial.

El envejecimiento como un fenómeno social

Beauvoir es consciente de que es imposible hablar de la vejez en términos universales. No se puede trazar una historia de la vejez del modo en el cual lo hizo con la opresión femenina porque los viejos son una alteridad mucho más radical. La mujer tiene un sentido y una utilidad social, aun cuando se la inferioriza, pero el viejo no. (102) Mientras las personas son útiles al grupo social se las considera adultas. En el momento en el que pierden la posibilidad de contribuir reproductiva o productivamente a la comunidad, la metamorfosis de sujeto a objeto, de adulto a viejo, tiene su lugar. Si bien cada cultura presenta grandes variabilidades en el lugar y el valor que asigna a los viejos, Beauvoir sostiene que la metamorfosis está siempre relacionada con la pérdida de una función económica en lo social.

En su análisis de datos etnográficos de culturas premodernas, Beauvoir se da cuenta de que el lugar y el valor de los viejos varía considerablemente entre las sociedades con recursos insuficientes y aquellas que lograron una mayor seguridad. En las primeras es usual el sacrificio de los viejos, mientras que en las segundas se observa un mayor cuidado, usualmente fundamentado en algún rol mágico o religioso que tienen los ancianos en relación con la transmisión de ciertos saberes o con la consolidación de un linaje y una historia colectiva. Ahora bien, esto daría la pauta de que en

sociedades todavía más avanzadas el cuidado hacia las personas mayores sería aún más intensivo. Pero esto no es así. Luego de la pérdida de las narrativas mágicas y religiosas, la influencia de los ancianos disminuye y el interés por su cuidado decrece concomitantemente. Esto prueba que el valor y el lugar que se les asigna a los viejos en el seno de una comunidad no proviene de ellos mismos, sino de los adultos activos que los rodean. Sea por glorificación o por desprecio, la valía de la vejez nunca proviene de la misma vejez. El viejo siempre es un otro en el contexto de una comunidad que evalúa su valor de acuerdo con el tipo de organización económica que tenga.

Vemos que, al igual que en *El segundo sexo*, para Beauvoir la causa material que da origen a la configuración de la situación de alteridad de los viejos resulta comprensible, pero no justificable. El valor de una persona, su humanidad, no puede depender de si es o no productiva para la sociedad. A los viejos se les quita la posibilidad de asumir su propia situación y ser libres en un mundo en el cual siguen vivos, y también se los condena a la miseria económica. A menos que tengan familias que puedan sostenerlos materialmente, la ayuda estatal para las personas mayores tiende a ser universalmente muy pobre.

Y también es una constante a lo largo de la historia que los viejos tiendan a ocupar en sus familias el mismo rol que se les asigna en lo público. (103) En el contexto familiar, el viejo numerosas veces es una carga material similar a la de los niños, pero al menos los niños contienen la promesa de ser adultos activos y retribuyentes en un futuro. El respeto por los ancianos que se les enseña a los niños en las familias es, en últimas cuentas, una fachada que esconde la falta de reciprocidad que sienten los jóvenes y adultos en relación con los viejos. Como el viejo “ya no hace nada” (104) se le propina un respeto superficial al mismo tiempo que se lo infantiliza o se lo toma como objeto de burla y crueldad, en su carácter de “carga”. (105) Del mismo modo se los trata en los asilos, donde es usual que se deshumanice y desmoralice a los ancianos hasta el día de su muerte. (106)

Experiencia de la vejez: entre el ser para sí mismo y el ser para los otros

En el segundo tomo de *La vejez*, Beauvoir analiza el fenómeno del envejecimiento desde el punto de vista subjetivo. Para ello, recurre a numerosas fuentes experienciales como entrevistas conducidas por ella misma, registros literarios, diarios íntimos, charlas informales y otros registros personalistas del estilo. La metodología es similar a la de *El segundo sexo* y presupone una profundización en las estructuras ontológicas subjetivas que ya había desplegado allí, con lo cual nos conviene retomar algunos puntos de la ontología existencialista sartriana-beauvoriana para comprender cuál es el sentido específico bajo el cual se configura la situación de la vejez.

Recordemos que, para la filosofía existencialista, la distinción del sujeto como un ser-para-sí de la del objeto como un ser-en-sí es fundamental. La libertad es la nota que hace del ser-para-sí un ente privilegiado capaz de dotar de sentido a la materia y generar una experiencia humana, un mundo. Sin embargo, también el existencialismo nos dice que no somos pura libertad, que vivimos en una situación determinada conformada por el encuentro entre nuestra libertad y nuestra facticidad, a la cual Beauvoir le agregó, como hemos visto en *El segundo sexo*, una dimensión más que es la de la opresión para el caso en particular de ciertos grupos, como las mujeres o las personas racializadas.

Pero esta conceptualización de la subjetividad que estamos haciendo entre Sartre y Beauvoir tiene una capa más de complejidad que todavía no hemos explorado sistemáticamente: la del ser-para-otro. Esta estructura ontológica es parte fundamental de la subjetividad del ser humano en general. El ser-para-otro es aquella dimensión de la subjetividad que se caracteriza por reflejar la mirada que los otros tienen sobre nosotros. Mientras que el ser-para-sí es la conciencia observándose a sí misma, el ser-para-otro es la conciencia observando el modo en el cual nos ven los otros. Ambas estructuras son parte fundamental de la constitución de

nuestra subjetividad (cómo nos aparecemos a nosotros mismos) y de nuestra personalidad (cómo aparecemos ante los otros). En un famoso pasaje de la obra de teatro *A puerta cerrada*, Sarte dijo que "el infierno son los otros". A través de esta expresión, Sartre buscaba expresar la lucha por el reconocimiento que se da entre los seres humanos. Ninguna persona se percibe directamente a sí misma de modo exclusivo, sino que la mirada de los otros, los juicios que generan sobre nosotros, las imágenes que se forman de nuestra personalidad, siempre median la autopercepción de la identidad.

En el caso de las mujeres, como hemos visto, este proceso es llevado al extremo de consolidar una situación de opresión particular y distinguible. Pero no necesariamente por el hecho de ser seres-para-otros, además de seres-para-sí, nuestras situaciones deben ser de opresión. Hemos visto que dinámicas recíprocas y virtuosas del reconocimiento pueden dar como resultado situaciones de libertad e igualdad entre las personas. Nunca nos vamos a poder desembarazar de la mirada de los otros, siempre nuestros prójimos van a ser co-constructores de nuestra propia identidad, porque los seres humanos somos seres dependientes los unos de los otros. No obstante, cuáles sean las situaciones resultantes de este proceso depende de cuáles son las actitudes cultivadas en las dinámicas de la reciprocidad. Es por ello que la conversión existencial desde la mala fe hacia la autenticidad es un tópico tan relevante en la moral existencialista. Si nuestra naturaleza es ser-para-sí-para-otros, entonces nuestra moral tiene que focalizarse en cómo nos relacionamos con los otros.

En el caso de las relaciones sexogenerizadas, ya hemos visto que existe una dinámica del reconocimiento basada en una actitud colectiva de mala fe que da como resultado una situación de opresión para las mujeres. Sartre y Beauvoir también exploraron las relaciones entre colonos y colonizados en el caso de Francia y Argelia, que presenta un esquema similar en donde los colonizados se observan a través de los ojos de los colonos y generan, de este modo, una situación opresiva que es muy difícil de revertir sin una lucha por la libertad colectiva. En el caso de la vejez, pasará algo

diferente, en tanto las dinámicas relacionales no van a ser de opresión, sino de discriminación, pero el problema se encuentra asentado ontológicamente en el mismo lugar: en nuestras relaciones con los otros y la imagen que construimos de nosotros a través de la mirada ajena. Las relaciones que las personas viejas experimentan consigo mismas, con sus cuerpos, con el tiempo, con el mundo y con los otros están profundamente condicionadas por las actitudes globales sobre la vejez que se desarrollan en la sociedad en la que viven.

Experiencia subjetiva y corporal de la vejez

El problema con el que se encuentra Beauvoir al intentar describir subjetivamente la experiencia de la vejez es que siempre la vejez es más clara para los otros que para el sujeto que envejece. (107) Mientras vivimos una vida sin demasiados obstáculos como adultos activos, la edad es una abstracción. (108) En cierto momento de nuestras vidas, cuando ya hemos transitado el período de la niñez y de la adolescencia en donde la edad pesa en nuestras posibilidades de hacer cosas, todos los años parecen ser más o menos iguales. El dato de si tenemos 30 o 50 años no suele afectar demasiado nuestra vida cotidiana. Más bien tenemos una relación de distancia con ese número.

A medida que va pasando el tiempo y que efectivamente vamos envejeciendo, las señales internas de este proceso son ambiguas. Los efectos físicos y mentales del envejecimiento (por ejemplo, perder visión o empezar a tener mala memoria) pueden confundirse con alguna enfermedad curable y pasajera. En este sentido, el envejecimiento y la enfermedad pueden parecerse. Muchas veces se percibe como un problema de salud al proceso normal de envejecimiento. A diferencia del caso de la enfermedad, notamos en cierto momento que el cuerpo no se defiende, sino que más bien se entrega. Sin embargo, no es del interés de Beauvoir pintar una

imagen poco realista de los efectos del envejecimiento. Efectivamente, con mayor o menor intensidad, el envejecimiento tiene consecuencias claras en nuestro organismo y en nuestra personalidad que no son deseables. Pero, a diferencia de una enfermedad curable, el envejecimiento es irreversible. Y es a partir de esta experiencia interna de los efectos irreversibles del envejecimiento que, de repente, la edad se nos revela, nuevamente, ya no como un mero dato abstracto, sino como el recordatorio de que somos seres mortales. Para interpretar el cuerpo envejecido es necesario, entonces, que las personas nos volvamos conscientes de nuestra edad, y eso no siempre sucede con facilidad porque interiormente seguimos existiendo de la misma manera que antes. Pero tampoco sucede de modo pleno, porque comenzamos a prestar atención a este proceso a través de cómo nos comienzan a percibir los otros en tanto viejos.

¿Cuáles son las actitudes que podemos tomar frente a este proceso del que repentinamente nos apercibimos? Muchas personas, dice Beauvoir, se niegan a la metamorfosis que la vejez supone para el ser humano y persisten en el sostenimiento de un punto de vista de adultos jóvenes. En estos casos, las personas se resisten al paso del tiempo y a las consecuencias del envejecimiento creyéndose más jóvenes de lo que son. Mientras que otros se entregan a la vejez como si fuera una excusa perfecta para usar de coartada frente a todo aquello que ya no quieren hacer, y transcurren los días como una pesada espera de la muerte. Estos dos tipos de actitudes —ser viejo tempranamente o ser joven para siempre— dependen enteramente de cómo hayan encarado su vida adulta las personas, pero, sin lugar a duda, para Beauvoir son igualmente actitudes de mala fe. (109)

Independientemente de las actitudes que se tomen frente al envejecimiento, son los otros quienes intervienen en nuestra vida también para recordarnos que la edad no es una mera abstracción. Quedarnos por fuera de ciertas experiencias contemporáneas, que de repente nos ayuden a subir una escalera, que nos cedan un asiento, que nos denieguen un trabajo. En numerosos casos sucede que las personas comienzan a sentirse viejas sin haber

experimentado grandes mutaciones interiores, sino más bien tratos diferentes en su relación con los otros. La mirada de los otros sobre nuestro propio cuerpo envejecido nos devuelve una imagen de la cual no tenemos una percepción interna tan clara, pero que de todos modos debemos habitar. (110) Por ese motivo el ser-para-otro es tan determinante a la hora de dar cuenta de nuestra vivencia de la vejez.

Ahora bien, aunque la edad permanezca como un dato abstracto la mayor parte de nuestra adultez, cuando se vuelve evidente a través del proceso de la vejez nos provoca una modificación en nuestra relación con el tiempo. (111) Existir, para el existencialismo, es temporalizarse, porque al ser trascendencia, el ser humano es apertura al futuro. Vive proyectándose, y ese proyectarse es un tender constante hacia el futuro. Pero ¿qué es lo que pasa cuando, de repente, tenemos más pasado que futuro? Cuando cobramos conciencia de que nuestro destino biológico —la muerte— está más cerca que lejos en el tiempo, entonces el porvenir se nos aparece con una limitación que previamente no tenía; (112) y el pasado, de repente, se nos fija como un camino imposible de retomar, pero que anhelamos con una nostalgia enfermiza. Muchas personas mayores se apegan a ese pasado insistiendo en definirse como lo que fueron y no como lo que son o podrían ser. (113) El contraste entre el pasado y el presente puede ser brutal y resultar intolerable. Ante la muerte de alguien contemporáneo, el viejo ya no llora por lo que esa vida puede llegar a ser, sino por lo que fue. Nuestra relación con el tiempo modifica todas nuestras otras relaciones. El envejecimiento apura a las agujas del reloj y las personas se aferran con mayor fuerza a un pasado que se les escapa, por sentir que no tienen un futuro.

Un cambio vital

La situación paradójica del viejo es que sigue siendo el mismo de siempre, aunque sus relaciones con el tiempo, los otros y con su propio cuerpo le dicen que se ha metamorfoseado, que es otro. Muchas de las actitudes de capricho y frustración que se marcan en los viejos son el resultado emocional de la vivencia de esta paradoja. Al igual que en el caso de la personalidad de las mujeres, la personalidad de los viejos también es fruto de una determinada situación paradójica que los pone en un lugar incómodo, indeseable y poco halagador. Algunos viejos se vuelven desconfiados, irritables, poco comprometidos con su entorno. Pero esto no es el fruto de un defecto del carácter o de una patología. La situación paradójica hace que la relación del viejo con el mundo que lo rodea sea complicada. (114) Más aún, si el viejo es infantilizado, burlado y privado de su humanidad; en ese contexto, estas manifestaciones de personalidad complejas pueden ser todavía más exacerbadas. (115)

En cualquier caso, el gran problema de la vejez es que internamente se vive como una paradoja existencial y externamente es deshumanizada por el que no es viejo. ¿Qué hacer frente a este problema? El envejecimiento es inevitable en la vida humana, a menos que ella termine por alguna razón antes de llegar a dicho estadio. Y los efectos físicos y mentales del envejecimiento son reales e irreversibles. Las dos actitudes de mala fe que suelen tomar quienes envejecen son la rebeldía ante la edad o una triste entrega. ¿Qué otra posibilidad existe? Beauvoir sostiene que lo único que nos queda por hacer, sabiendo que vamos a envejecer o que ya estamos en la vejez, es seguir persiguiendo fines que den sentido a nuestra vida a través de proyectos, de pasiones fuertes, de amistades, de amores. (116)

Pero esta actitud solo puede ser asumida en el seno de una sociedad que no abandone a sus viejos a la miseria material y espiritual. No basta con una modificación interna y personal de cada viejo para revertir la situación paradojal que caracteriza a la vejez. Una verdadera conversión solo podrá realizarse en una sociedad que no mida el valor de las personas a través de sus capacidades de actividad productiva. El jubilado va a seguir siendo un paria

dentro del capitalismo aún con todas las reformas que las buenas intenciones puedan hacer con respecto a la situación. Beauvoir, al igual que en *El segundo sexo*, también apela a la necesidad de una revolución socialista que pueda ver nacer materialmente una nueva vejez, sobre todo porque haría nacer a una nueva humanidad. (117)

Palabras finales

Actualidad de Simone de Beauvoir

Una vez terminado el estudio preliminar a los fragmentos seleccionados del pensamiento filosófico de Simone de Beauvoir nos conviene hacernos la pregunta de si acaso todo lo que hemos visto tiene algún tipo de relevancia contemporánea, más allá del estudio erudito de la historia de la filosofía. Como hemos podido ver, la filosofía de Beauvoir se fue volviendo a cada paso más y más concreta. Hay un abismo de diferencia entre sus primeros ensayos morales, profundamente abstractos y complejos de entender, y *La vejez*, un libro concreto, materialmente comprometido y casi extranjero al decurso de la filosofía europea del siglo XX. Hay un gesto de este camino beauvoriano que me parece muy importante rescatar: el crecimiento de su filosofía tuvo que ver con un distanciamiento de la abstracción. Su filosofía de la experiencia, su filosofía situada, si bien a nuestros ojos contemporáneos, y por sobre todo latinoamericanos, todavía se siente muy europea, tiene, no obstante, ese gesto de actualidad.

La filosofía crítica de nuestros días reclama un pensamiento más concreto, más comprometido con su cotidianidad, con su entorno. Quienes realizamos filosofía desde América Latina hoy sabemos muy bien que no podemos repetir las recetas europeas o norteamericanas de pensamiento, que debemos pensar desde nuestro suelo. En este proyecto aparece el mismo gesto, por el cual tanto Beauvoir como muchas otras intelectuales pioneras (e

intelectuales pioneros) tuvieron que pagar un precio muy alto. A lo largo de su vida, Beauvoir cargó con el peso de la crítica, de la desmoralización, de la minimización de sus capacidades y de su producción. Aun siendo una mujer blanca, europea y burguesa, el mundo intelectual se tomó su tiempo para hacerle un lugar. Esta historia es la de tantas otras filósofas y filósofos que se encuentran en los márgenes del canon, sea por su identidad de género, el color de su piel o su lugar de nacimiento. ¿Quién fabrica un canon? ¿Cuáles son los criterios de incorporación en una lista de consagrados? Beauvoir ya encontró su reivindicación, ¿pero cuántas otras filósofas y filósofos de la historia y de la actualidad son desestimados por pensar desde los márgenes?

Creo que el caso de Beauvoir que estudiamos a lo largo de estas páginas es un buen punto de partida para pensar otros cánones. Sara Ahmed, en *Vivir una vida feminista*, dice que las feministas solemos armar cánones de lectura afectivos. Beauvoir es la primera autora en mi canon personal, reflejo de ello es todo el tiempo que dediqué a intentar volver comprensible su pensamiento para un público amplio. Me interesa que la conozcan, que entiendan cómo pensó, cómo construyó sus argumentos, qué pasiones la guiaron y cómo transitó su camino por la historia de la filosofía. A Beauvoir no la leí oficialmente en mi carrera de grado y tampoco en mi doctorado. Mi contacto con su obra fue en un primer momento totalmente personal. Y eso pasa con muchas filósofas y filósofos que se caen de los programas de estudios o que ni siquiera tienen una chance de poder entrar. Pensar en construir otros cánones de pensamiento es abrirle la puerta a la visibilidad de experiencias que no son las dominantes, de sensibilidades críticas e imaginativas, de potencias de pensamiento que pueden traer vientos de novedad, que pueden generar un cambio.

Lo que más disfruto de la obra de Beauvoir es que, aún con todos los cambios que fue atravesando a lo largo de los años, el hilo de la libertad se mantiene constante. Ata de modo firme una serie de producciones (novelas, ensayos, obras de teatro) en tanto no se resiste a desaparecer. Es muy difícil reivindicar la libertad desde perspectivas críticas y de izquierda, como las de Beauvoir, porque

existe un peligro constante de reivindicar una ideología opuesta, un liberalismo que poco tiene que ver con los ideales emancipatorios que se buscan defender. Beauvoir, al igual que Sartre, fue sistemáticamente acusada de un exceso de ideología liberal. Sin embargo, creo que pudimos ver a lo largo de este estudio que, si bien la libertad humana es el nudo de su preocupación, la concepción que Beauvoir tiene del ser humano está lejos de toda comprensión atomista o individual. Beauvoir tuvo la enorme capacidad de poder reflexionar sobre la libertad desde la perspectiva de la alteridad. Tanto en un modo más abstracto, como en sus primeros ensayos, como de forma más concreta, en los últimos dos. Esta libertad vista desde la alteridad también es el epicentro de su obra ficcional. El ser-en-el-mundo, para Beauvoir, es un ser relacional por sobre todo. Y es en la profundización de esas relaciones en donde se encuentra la posibilidad de vivir colectivamente en libertad. Beauvoir insiste una y otra vez en que un individuo no puede salvarse solo. Es el conjunto de la humanidad viviendo en libertad lo que permite que cada uno pueda hacerlo también en su mundo privado.

Hoy en día la libertad suele ser reivindicada por sectores conservadores que buscan imponer la idea de que los movimientos emancipatorios y de ampliación de derechos, como el movimiento feminista y LGBT, tienen intenciones dogmáticas de silenciar, censurar y cancelar. Muy por el contrario, estos movimientos surgen del enfrentamiento a una opresión que, como deja en claro Beauvoir en sus ensayos, se encuentra tan naturalizada que no es visible por todos, ni siquiera por aquellos que la padecen, en muchos casos. En la lucha contra la opresión lo que buscamos es la posibilidad de vivir vidas en libertad. Pero esa libertad, ya nos lo dijo Beauvoir, jamás puede darse a expensas de la inequidad y la injusticia. Las luchas por la justicia social son luchas por la libertad. Creo que Beauvoir estaría de acuerdo conmigo si digo que es necesario no regalarle un ideal tan necesario como el de la libertad a quienes de hecho impiden que podamos ejercerla.

Para finalizar, recordemos que Beauvoir creía que la novela metafísica debía tener como función la movilización del lector hacia

una reflexión metafísica. Si bien en este libro me dediqué a recorrer su obra ensayística, y no la ficcional, creo que ya nos sentimos lo suficientemente libres como para borronear los límites entre la filosofía y la literatura con vistas a ponderar igualmente los textos que hemos leído en relación con dicho propósito. Podemos preguntarnos, entonces, si la lectura de Beauvoir nos movió a reflexionar en libertad, a pensar mejor algunas ideas que no teníamos tan claras, a imaginar futuros, a ganar convicciones o a soltar otras. Si bien los textos de Beauvoir ya dejaron de tener la performatividad social de la que gozaron en su momento, todavía funcionan a modo de acciones. Pueden movernos a reflexionar sobre nuestro presente, y, creo yo, ese es el valor principal de su escritura. En cierto momento, sus palabras dejan de ser suyas para ser apropiadas por sus lectores. Piensen en todos los mundos feministas que la obra de Beauvoir logró crear, mucho más allá de sus intenciones. ¿Qué pasaría si dejamos de pensar en la obra de Beauvoir como un mero objeto de estudio de la historia de la filosofía y de la teoría feminista? ¿Qué pasaría si, como con la vejez, nos replanteáramos nuestra relación con las obras no contemporáneas? ¿Cuántos más podrían todavía surgir de nuevas generaciones de lectores de Beauvoir?

---

92. Beauvoir, Simone de. (2019). *La vejez* (pp. 351-352). De Bolsillo.

93. Véase selección de textos V, 1.

94. Véase selección de textos V, 2.

95. Véase selección de textos V, 3.

96. Beauvoir, Simone de. (2019). *La vejez* (p. 20). De Bolsillo.

97. Véase selección de textos V, 4.

98. Véase selección de textos V, 5.

99. Véase selección de textos V, 6.

100. Véase selección de textos V, 7.

101. Véase selección de textos V, 8.

102. Véase selección de textos V, 9.

103. Véase selección de textos V, 10.

104. Véase selección de textos V, 11.

105. Véase selección de textos V, 12.

106. Véase selección de textos V, 13.

107. Véase selección de textos V, 14.

108. Véase selección de textos V, 15.

109. Véase selección de textos V, 16.

110. Véase selección de textos V, 17.

111. Véase selección de textos V, 18.

112. Véase selección de textos V, 19 y 20.

113. Véase selección de textos V, 21.

114. Véase selección de textos V, 22.

115. Véase selección de textos V, 23.

116. Véase selección de textos V, 24.

117. Véase selección de textos V, 25.

SELECCIÓN DE TEXTOS

.....

I

1. *Memorias de una joven formal*, p. 55.

La monotonía de la existencia adulta siempre me había apiadado; cuando me di cuenta de que, en un breve plazo, sería ese mi destino, la angustia se apoderó de mí. Una tarde, estaba ayudando a mamá a lavar los platos; ella los lavaba y yo los secaba; por la ventana veía la pared del cuartel de bomberos y otras cocinas donde otras mujeres frotaban cacerolas o pelaban verduras. Cada día, el almuerzo, la comida; cada día lavar platos; esas horas infinitamente repetidas y que no llevan a ninguna parte: ¿viviría yo así? Una imagen se formó en mi cabeza con una claridad tan desoladora que aún hoy la recuerdo: una hilera de cuadrados grises se extendía hasta el horizonte, disminuidos según las leyes de la perspectiva, pero todos idénticos y chatos; eran los días y las semanas y los años. Yo, desde mi nacimiento, me había dormido cada noche un poco más rica que la víspera; me elevaba de escalón en escalón; pero si solo encontraba allí arriba una árida meseta sin ninguna meta hacia la cual dirigirse, ¿para qué andar?

No, me dije mientras ordenaba en la alacena una pila de platos; la vida mía conducirá a alguna parte. Felizmente no estaba condenada a un destino de ama de casa. Mi padre no era feminista; admiraba la sabiduría de las novelas de Colette Yver, donde la abogada, la doctora, terminan por sacrificar su carrera a la armonía del hogar; pero necesidad es ley: “Ustedes, hijitas, no se casarán”, repetía a menudo. “No tienen dote, tendrán que trabajar”. Yo

prefería infinitamente la perspectiva de un oficio a la del matrimonio; ella autorizaba esperanzas. Había gente que había hecho cosas: yo las haría. No preveía bien cuáles. La astronomía, la arqueología, la paleontología, me habían reclamado por turno y yo continuaba acariciando vagamente el proyecto de escribir. Pero esos proyectos carecían de consistencia, yo no creía bastante en ellos para encarar con confianza el porvenir. Llevaba por anticipado el luto de mi pasado.

2. Primera entrevista en F. Jeanson, *Simone de Beauvoir o la empresa de vivir*.

Pienso también que una de las cosas —y no sé si lo he subrayado bastante— que me han ayudado enormemente a neutralizar el problema de la feminidad ha sido, con todo, *una infancia muy religiosa*, con una piedad interior muy, muy fuerte. Eso ha influido mucho en mí hasta los doce-trece años, de suerte que en verdad me he pensado siempre *como un alma*. Y al nivel de las almas —es incluso el único buen aspecto de una educación religiosa— esos problemas no se plantean de ningún modo: Dios me amaba tanto como si hubiera sido un hombre, no había diferencias entre los santos y las santas, era ese un dominio completamente asexuado. Es así como, antes de toda intervención de los temas igualitarios de orden intelectual, me había sido dada, en tanto que ser humano, una especie de igualdad *moral*, *espiritual*, por la importancia misma que había tenido para mí, a pesar de todo, esa educación religiosa.

3. *Memorias de una joven formal*, p. 176.

“A partir de ahora la tomo entre manos”, me dijo Sartre cuando me hubo anunciado mi admisibilidad. Le gustaban las amistades femeninas. La primera vez que lo vi en la Sorbona llevaba un sombrero y conversaba con aire animado con una estudiante grandota que me pareció muy fea; pronto le desagradó; se había hecho amigo de otra más bonita, pero llena de vueltas con la que no tardó en disgustarse. Cuando Herbaud le habló de mí quiso conocerme enseguida; y ahora estaba muy contento de poder acapararme: ahora a mí me parecía que todo el tiempo que no pasaba con él era tiempo perdido. Durante los quince días que duró el oral de concurso solo nos separamos para dormir. Íbamos a la Sorbona a pasar nuestros exámenes y a escuchar los de nuestros compañeros. Salíamos con los Nizan. Tomábamos copas en el Balzar con Aron, que hacía su servicio militar en la meteorología, con Politzer, que se había afiliado al partido comunista. Pero más a menudo nos paseábamos los dos solos. En los muelles del Sena, Sartre me compraba números de Pardaillan y de Fantômas que prefería en mucho a la correspondencia de *Riviére* y de *Fournier*; de noche me llevaba a ver películas de *cowboys* por las que yo me apasionaba como neófita, pues era versada sobre todo en el cine abstracto y en el cine de arte. En las terrazas de los cafés o tomando cocktails en el Falstaff conversábamos durante horas.

4. *La plenitud de la vida*, pp. 11-12.

Lo que me deslumbró cuando llegué a París en septiembre de 1929 fue primeramente mi libertad. La había soñado desde la infancia cuando jugaba con mi hermana a “la señorita grande”. De estudiante, ya he dicho con qué pasión clamaba por ella. De pronto la tenía; en cada uno de mis movimientos me maravillaba mi agilidad. Por la mañana, en cuanto abría los ojos, me revolcaba con júbilo. Alrededor de los doce años había sufrido por no tener en casa un rincón que fuera mío. Leyendo en *Mon Journal* la historia de

una colegiala inglesa había contemplado con nostalgia la fotografía que representaba su cuarto: un pupitre, un diván, estanterías cubiertas de libros; entre esas paredes de colores vivos ella estudiaba, leía, tomaba té, sin testigos: ¡cómo la envidiaba! Yo entreveía por primera vez una existencia más favorecida que la mía. Ahora ¡yo también estaba en mi habitación! Mi abuela había sacado de su sala todos los sillones, mesitas, adornos. Yo había comprado muebles de pino que mi hermana me había ayudado a barnizar. Tenía una mesa, dos sillas, un gran cofre que servía para sentarse y para guardar de todo, estanterías para poner mis libros, un diván que hacía juego con el papel naranja con el que había empapelado las paredes. Desde mi balcón del quinto piso dominaba los plátanos de la calle Denfert-Rochereau y el león de Belfort. Para calentarme encendía una estufa de querosén que daba muy mal olor: me parecía que ese olor defendía mi soledad y me gustaba. ¡Qué alegría poder cerrar mi puerta y pasar mis días protegida de todas las miradas! Durante mucho tiempo me resultó indiferente el decorado en el cual vivía; a causa quizás de la imagen de *Mon Journal* prefería los cuartos con un diván y estanterías; pero me las arreglaba con cualquier rincón: me bastaba poder cerrar la puerta para ser feliz.

5. *La plenitud de la vida*, pp. 387-388.

Empecé *La invitada* en octubre de 1938, la terminé a principios del verano de 1941; en el camino, acontecimientos y personajes reaccionaron los unos sobre los otros; los últimos capítulos me llevaron a revisar los primeros, cada episodio fue tomado de nuevo a la luz del conjunto; pero esas modificaciones obedecían a exigencias internas del libro: no reflejaban mi propia evolución; solo pedí a la actualidad préstamos completamente accesorios. La novela había sido concebida y construida para expresar un pasado que ya estaba superando: justamente porque yo estaba

volviéndome muy distinta de lo que pintaba, mi verdad de hoy no tenía allí su lugar. Atravesé semanas, meses, en los que era incapaz de trabajar; pero, en cuanto estaba ante el papel, daba un salto hacia atrás y resucitaba el mundo de antaño. Sobre las páginas impresas no encuentro el rastro de los días en que las escribí: ni el color de las mañanas y de las noches, ni los estremecimientos del miedo, de la espera; nada.

Sin embargo, mientras las arrancaba laboriosamente de la nada, el tiempo se quebró, el piso se movió y yo cambié. Hasta entonces solo me había ocupado de enriquecer mi vida personal y de aprender a traducirla en palabras; había renunciado poco a poco al casi solipsismo, a la ilusoria soberanía de mis veinte años; había adquirido el sentido de la existencia ajena; pero todavía lo que contaba para mí eran las relaciones individuales con la gente, tomadas una por una, y quería ásperamente la felicidad. De pronto, la Historia se precipitó sobre mí, estallé: me encontré hecha añicos en los cuatro puntos cardinales, ligada por todas mis fibras a cada uno y a todos. Ideas, valores, todo fue atropellado; la felicidad misma perdió su importancia. En septiembre de 1939 anoté: “Para mí, la felicidad era ante todo una manera privilegiada de apoderarse del mundo; si el mundo cambia hasta el punto de no poder ser aprehendido de esta manera, la felicidad ya no tiene tanto precio”. Y de nuevo en enero de 1941 escribía: “¡Cómo me parece limitada mi antigua idea de la felicidad! Ha dominado diez años de mi vida, pero creo que ya he salido casi totalmente de ella”. En verdad, nunca escapé de ella del todo. Más bien dejé de concebir mi vida como una empresa autónoma y cerrada sobre sí misma; tuve que descubrir de nuevo mis relaciones con un universo cuyo rostro ya no reconocía.

6. *La plenitud de la vida*, p. 629.

Al principio de la guerra, me relataron, con aprobación, en Gallimard, la frase de una linda mujer, casada con un autor de la casa: “¿Qué quiere? —había dicho—. La guerra no modifica mis relaciones con una brizna de hierba”. Me sentí a la vez seducida y molesta por esa serenidad: es verdad que las briznas de hierba ya no contaban mucho para mí. Muy pronto, mi perplejidad cesó; no solamente la guerra había cambiado mis relaciones con todo; lo había cambiado todo: los cielos de París y las aldeas de Bretaña, la boca de las mujeres, los ojos de los niños. Después de junio de 1940, ya no reconocí las cosas, ni la gente, ni las horas, ni los lugares, ni yo misma. El tiempo que durante diez años había girado en un mismo lugar, bruscamente se movía, me arrastraba: sin salir de las calles de París, me encontraba más desterrada que después de haber cruzado, antaño, los mares. Ingenua como un niño que cree en la vertical absoluta, yo había pensado que la verdad del mundo era estática: todavía permanecía oculta en una funda que los años iban a gastar, o que la revolución de pronto pulverizaría; pero sustancialmente existía: en la paz que nos era dada fermentaban la justicia y la razón. Yo edificaba mi felicidad sobre una tierra firme, bajo inmutables constelaciones.

¡Qué error! Yo había vivido no un fragmento de eternidad, sino un período transitorio: la preguerra. La tierra me revelaba otra de sus fases: la violencia estaba desencadenada, del mismo modo que la injusticia, la tontería, el escándalo, el horror. La misma victoria no iba a volcar el tiempo y a resucitar un orden provisoriamente desordenado; habría una nueva época: la posguerra. Ninguna brizna de hierba, en ningún prado, ni bajo ninguna de mis miradas, volvería a ser nunca lo que había sido.

7. *La fuerza de las cosas*, pp. 128-130.

No pensaba escribir un libro sobre los Estados Unidos, pero quería verlos bien; conocía su literatura y, pese a mi terrible acento,

hablaba inglés con soltura. [...] Estaba dispuesta a amar a los Estados Unidos; sí, era la patria del capitalismo, pero había contribuido a salvar a Europa del fascismo. La bomba atómica le aseguraba el liderazgo del mundo y le permitía no tener nada: los libros de algunos liberales norteamericanos me habían persuadido de que una gran parte de la nación tenía una serena y clara conciencia de sus responsabilidades. Caí de las nubes. En todos los intelectuales, aun entre los que se decían de izquierdas, predominaba un americanismo digno del chauvinismo de mi padre. Aprobaron los discursos de Truman. Su anticomunismo llegaba a la neurosis; se inclinaban ante Europa, Francia, con una arrogante condescendencia. Era imposible desalojarlos, ni siquiera por un instante, de sus certezas; a menudo la discusión me pareció tan vana como la que se sostiene con los grandes paranoicos. [...] Otra de mis sorpresas fue la mujer norteamericana; si es cierto que su espíritu reivindicativo está exasperado hasta hacer de ella una "mantis religiosa", no por ello es menos un ser dependiente y relativo: Norteamérica es un mundo masculino. Estas observaciones, la importancia que yo les acordaba, hacen que mi experiencia norteamericana siga siendo válida para mí aún hoy.

8. *La fuerza de las cosas*, pp. 171-172.

En el mes de mayo había comenzado a aparecer en *Les Temps Modernes* mi estudio sobre *La mujer y los mitos*. Leiris me dijo que Lévi-Strauss me reprochaba ciertas inexactitudes respecto de las sociedades primitivas. Iba a terminar su tesis sobre *Les structures de la parenté* y le pedí que me la prestara. Muchas mañanas seguidas fui a su casa; me instalaba ante una mesa y leía una copia mecanografiada de su libro que confirmaba mi idea de la mujer como *otro*. Él demostraba que el macho sigue siendo el ser esencial hasta en el seno de esas sociedades matrilineales llamadas matriarcales. Yo seguía frecuentando la Biblioteca Nacional; es un

placer y un descanso llenarse los ojos con palabras que ya existen en vez de tener que arrancar frases del vacío. En otros momentos escribía en mi cuarto por la mañana y por la tarde en casa de Sartre: desde mi mesa, entre dos correcciones, miraba la terraza del Deux Magots y la plaza Saint-Germain-des-Prés. Terminé el primer volumen durante el otoño y decidí llevarlo rápidamente a Gallimard. ¿Cómo titularlo? Pensé en eso durante mucho tiempo con Sartre. *Ariane*, *Mélusine*: este tipo de título no convenía porque yo rechazaba los mitos. Pensaba en *La otra*, *La segunda*: ya habían sido utilizados. Una noche, en mi cuarto, Sartre, Bost y yo pasamos horas lanzando palabras. Sugerí: ¿*El otro sexo*?, no. Bost propuso *El segundo sexo*; después de pensarlo bien era el que mejor se adecuaba. Entonces me puse a trabajar sin interrupción en el segundo tomo.

9. *La fuerza de las cosas*, p. 310.

A partir del primero de octubre esperé de un día para otro la salida de *Los mandarines*. Desde *El segundo sexo* había adquirido experiencia: los chismes me molestaban por adelantado. Había puesto tanto de mí en ese libro que a veces me ardían las mejillas al pensar que personas indiferentes u hostiles pondrían en él la mirada.

En el viaje de Niza a París, con Lanzmann, entré a medianoche en un hotel de Grenoble; había un *Paris-Presse* sobre el escritorio de la recepción. Lo abrí y me encontré con un artículo de Kléber Haedens, dedicado a *Los mandarines*. Con gran sorpresa mía —ya que no vemos el mundo con ojos iguales— hablaba bien del libro. Cuando telefoneé a Sartre al día siguiente, me dijo que había salido una crítica muy amable en *Les Lettres Francaises*: ¿se me recibiría pues favorablemente en todos lados? En general así fue. Contrariamente a mis previsiones, de un buen anticomunismo, mientras que los comunistas vieron en él, justamente, un testimonio

de simpatía. En cuanto a la izquierda no comunista, yo había intentado hablar en su nombre. Solo algunos socialistas y la extrema derecha me atacaron con odio. En un mes se vendieron cuarenta mil ejemplares.

“Se habla de usted para el Goncourt”, me dijo Jean Cau. Esto me chocó: no tenía edad para eso. “Sería un gran error rehusarlo”, me dijeron todos mis amigos. Si obtenía el premio, llegaría al gran público. Y ganaría dinero. No tenía necesidad urgente de fondos en la medida en que aprovechaba los de Sartre, pero hubiera querido aportar mi contribución a la caja común. Además, llovía cada vez más en mi habitación: el Goncourt me permitiría comprar un apartamento. De acuerdo; si me lo ofrecían, lo aceptaría.

Según lo que me llegaba de las discusiones previas, tenía grandes probabilidades de ganarlo. Como no deseaba ser víctima de los periodistas, me trasladé con Lanzmann, el día antes de la deliberación final, a un alojamiento que me había conseguido Suzanne Blum. Esperé el veredicto al lado de la radio, con cierta emoción, puesto que me había dado ánimos para proyectos que me costaría un tanto abandonar: al mediodía supe que el premio era mío.

10. “Manifiesto de las 343 putas”, p. 199.

Cada año en Francia un millón de mujeres abortan en peligrosas condiciones, por causa de la clandestinidad a la cual se ven condenadas. Esta operación, efectuada en medios hospitalarios, no presenta mayores riesgos. El destino de estas millones de mujeres es silenciado. En consecuencia, yo declaro formar parte de ellas. Declaro haber abortado.

De la misma manera que exigimos la contracepción libre, reclamamos también la libertad de abortar.

Aborto

Esta palabra expresaría y limitaría, de una vez por todas, la esencia de la lucha feminista. Ser feminista es luchar por el derecho al aborto libre y gratuito..

Aborto

Al parecer este asunto sería una cosa de mujeres. Al igual que la cocina y cambiar pañales, es decir algo sucio por definición. Luchar por el aborto libre y gratuito pareciera ser, además, una cosa tan irrisoria y mezquina… Porque siempre debe haber un olor a hospital, a cocina, o a caca detrás de las mujeres.

11. *Memorias de una joven formal*, p. 179

Era la primera vez de mi vida que me sentía intelectualmente dominada por alguien. Mucho mayores que yo, Garric, Nodier, me habían impresionado: pero de lejos, vagamente, sin confrontarme con ellos. Todos los días, todo el día me medía con Sartre y en nuestras discusiones él era el más fuerte. En el Luxemburgo, una mañana, junto a la fuente Médicis, le expuse esa moral pluralista que me había fabricado para justificar a la gente que quería, pero a quienes no hubiera querido parecerme: la destrozó. A mí me gustaba porque me permitía tomar mi corazón como árbitro del bien y del mal; me debatí durante tres horas. Tuve que reconocer mi derrota; además, había advertido, en el curso de la conversación, que muchas de mis opiniones descansaban sobre parcialidades, mala fe o aturdimiento, que mis razonamientos cojeaban, que mis ideas eran confusas. «Ya no estoy segura de lo que pienso, ni siquiera de pensar», noté desazonada, desorientada. No ponía en ello ningún amor propio. Era mucho más curiosa que imperiosa, me gustaba más aprender que brillar. Pero, sin embargo, después de tantos años de arrogante soledad, era un serio acontecimiento descubrir que no era ni la única, ni la primera: una entre otros y de

pronto insegura de sus verdaderas capacidades. Pues Sartre no era el único que me obligaba a la modestia: Nizan, Aron, Politzer, tenían sobre mí un avance considerable. Yo había preparado el concurso a lo rápido: su cultura era más sólida que la mía, estaban al corriente de un montón de novedades que yo ignoraba, estaban acostumbrados a discutir; a mí, sobre todo, me faltaba método y perspectiva; el universo intelectual era para mí un vasto cambalache por el que andaba a tientas; la búsqueda de ellos estaba orientada. Ya había entre ellos importantes divergencias; reprochaban a Aron su complacencia por el idealismo de Brunschvicg; pero todos habían sacado mucho más radicalmente que yo las consecuencias de la inexistencia de Dios y traído la filosofía desde el cielo, a la tierra. Lo que también me imponía es que tenían una idea bastante precisa de los libros que querían escribir. Yo había repetido que «diría todo»; era demasiado y demasiado poco. Descubrí con inquietud que la novela presenta mil problemas que yo no había sospechado.

Sin embargo, no me descorazoné; el porvenir me parecía de pronto más difícil de lo que había calculado, pero era también más real y más seguro; en vez de informes posibilidades, veía abrirse ante mí un campo claramente definido, con sus problemas, sus tareas, sus materiales, sus instrumentos, sus resistencias. Ya no me preguntaba: ¿qué hacer? Todo estaba por hacer; todo lo que antes yo había deseado hacer: combatir el error, encontrar la verdad, decirla, iluminar al mundo, quizá también ayudar a cambiarlo. Necesitaría tiempo, esfuerzos para cumplir aunque solo fuera una parte de las promesas que me había hecho: pero esto no me asustaba. Nada estaba ganado: todo era posible.

II

1. *La plenitud de la vida*, pp. 150-151.

Confrontando incansablemente nuestras ideas, nuestras impresiones, no estábamos satisfechos hasta que no hubiéramos llegado a un acuerdo. En general Sartre proponía una “teoría”; yo criticaba, matizaba; a veces la rechazaba y obtenía que él la revisara. Yo aceptaba divertida sus comparaciones entre la cocina inglesa y el empirismo de Locke, fundados ambos, me explicaba, sobre el principio analítico de la yuxtaposición. En los muelles del Támesis, ante los cuadros de la National Gallery, yo aprobaba más o menos todo lo que él me decía. Pero una noche, en un modesto restaurante cerca de la estación de Euston, nos peleamos; comíamos en un primer piso unos insulsos alimentos analíticos y miraba incendiarse el horizonte: un incendio del lado del puerto. Sartre, enamorado como siempre de la síntesis, trató de definir a Londres en su conjunto; yo encontraba su esquema insuficiente, tendencioso y, en resumen, inútil: el principio mismo de su tentativa me fastidiaba. Reanudamos con más encarnizamiento la discusión que nos había opuesto dos años antes en los altos de Saint-Claud y que se había repetido más de una vez. Yo sostenía que la realidad desborda todo lo que se puede decir de ella; había que afrontarla en su ambigüedad, en su opacidad, en vez de reducirla a significaciones que se dejan expresar por palabras. Sartre contestaba que si uno quiere, como lo deseábamos nosotros, apropiarse de las cosas, no basta mirar y conmoverse; hay que

aprehender su sentido y fijarlo en frases. Lo que falseaba nuestra discusión es que en doce días Sartre no había comprendido a Londres y un montón de aspectos escapaban a su resumen; en esa medida yo tenía razón de refutarlo. Reaccionaba en forma totalmente distinta cuando leía los pasajes de su manuscrito donde describía El Havre: tenía entonces la impresión de que me revelaba la verdad. De todos modos, esa divergencia entre nosotros iba a prolongarse mucho. A mí me importaba primeramente la vida en su presencia inmediata, y a Sartre, primero la escritura. Sin embargo, como yo quería escribir y él se complacía en vivir, entrábamos rara vez en conflicto.

2. *La plenitud de la vida*, pp. 231-232.

El año anterior yo no había escrito nada. Quería absolutamente entregarme a un trabajo serio: pero ¿cuál? ¿Por qué no me sentí tentada de ensayar la filosofía? Sartre decía que yo comprendía las doctrinas filosóficas, la de Husserl entre otras, más rápidamente y más exactamente que él; en efecto, él tendía a interpretarlas según sus propios esquemas; conseguía difícilmente olvidarse y adoptar sin reticencias un punto de vista extraño. Yo no tenía que quebrar ninguna resistencia, mi pensamiento se moldeaba en seguida sobre el que trataba de captar; no lo acogía pasivamente: en la medida en que me adhería a él, veía las lagunas, las incoherencias, como también presentía los posibles desarrollos; si una teoría me convencía, no me resultaba exterior; cambiaba mi relación con el mundo, coloreaba mi experiencia. En resumen, tenía sólidas facultades de asimilación, un sentido crítico desarrollado y la filosofía era para mí una realidad viva. Me daba satisfacciones que no me cansaban nunca.

Sin embargo, no me consideraba una filósofa; sabía muy bien que mi desenvoltura para entrar en un texto venía precisamente de mi falta de inventiva. En ese terreno, los espíritus verdaderamente

creadores son tan pocos que es ocioso preguntarme por qué no traté de ser uno de ellos: más bien habría que explicar cómo ciertos individuos son capaces de llevar a bien ese delirio concertado que es un sistema y de dónde les viene el empecinamiento que da a sus premisas el valor de llaves universales. Ya he dicho que la condición femenina no predispone a ese género de obstinación.

Yo no habría podido al menos emprender algún estudio documentado, crítico y acaso hasta ingenioso sobre un problema limitado: un autor poco o mal conocido, un punto de lógica. No me tentaba en absoluto. Al conversar con Sartre, al medir su paciencia, su audacia, me parecía embriagador darse a la filosofía; pero solamente si uno estaba dominado por una idea. Exponer, desarrollar, juzgar, colegir, criticar las ideas de los demás, no, yo no le veía ningún interés. Leyendo una obra de Fink me pregunté: "Pero ¿cómo es posible resignarse a ser el discípulo de alguien?". Me ha ocurrido más tarde aceptar con intermitencias ese papel. Pero tenía al principio demasiada ambición intelectual para contentarme con él. Quería comunicar lo que había de original en mi experiencia: para lograrlo, sabía que tenía que orientarme hacia la literatura.

3. "Dos entrevistas con Margaret A. Simons", p. 239.

Margaret A. Simons: Sabes que en mi estudio crítico de la traducción que hace Parshley de *El segundo sexo*, he descubierto numerosas eliminaciones, casi cien páginas fueron recortadas de la edición francesa original. Este es un tema importante para el estudio de tu filosofía, para mí es una filosofía, porque la traducción destruye la integridad filosófica de tu trabajo. Pero me has dicho muchas veces que no eres una filósofa. Bueno, ha hecho una traducción popular (no filosófica) de tu libro. ¿Qué opinas de esta traducción?

Simone de Beauvoir: Bueno, creo que es muy malo suprimir el aspecto filosófico porque mientras digo que no soy una filósofa en el sentido de que no soy la creadora de un sistema, todavía soy una filósofa en el sentido en que he estudiado mucha filosofía, tengo un título en filosofía, he enseñado filosofía, estoy relacionada con la filosofía, y cuando pongo la filosofía en mis libros es porque es una manera de ver el mundo y yo no puedo permitir que eliminen esa forma de ver el mundo, esa dimensión de mi enfoque hacia las mujeres, como lo ha hecho el Sr. Parshley. Estoy totalmente en contra del principio de brechas, omisiones, condensaciones que tienen el efecto, entre otras cosas, de suprimir todo el aspecto filosófico del libro.

4. *La plenitud de la vida*, pp. 492-493.

Seguí leyendo a Hegel, al que empecé a comprender mejor; en detalle, su riqueza me deslumbraba; el conjunto de sistema me daba vértigo. Sí, era tentador abolirse en provecho de lo universal, de considerar su propia vida en la perspectiva del fin de la Historia, con el desapego que implica también el punto de vista de la muerte: así ¡qué irrisorio parecía ese ínfimo momento del curso del mundo, un individuo, yo! ¿Por qué inquietarme de lo que me ocurría, de lo que me rodeaba, justo aquí, ahora? Pero el menor movimiento de mi corazón desmentía esas especulaciones: la esperanza, la ira, la espera, la angustia, se afirmaban contra todas las superaciones; la huida en lo universal no era en verdad sino un episodio de mi aventura personal. Volvía a Kierkegaard, al que había vuelto a leer con pasión; la verdad que reivindicaba desafiaba la duda tan victoriosamente como la evidencia cartesiana; el Sistema, la Historia, no podían mejor que Genio Maligno quebrar la certidumbre vivida: “Soy, existo, en este momento, en este lugar, yo”. Yo reconocía en ese conflicto las vacilaciones de mi juventud, cuando leyendo por turno a Spinoza y a Dostoievski la literatura me parecía

tan pronto un susurro fútil, tan pronto metafísica, una lucubración vacía. Ahora había aprendido filosofías que se pegaban a la existencia, que daban su valor a mi presencia sobre la tierra y que podía adoptarlas sin resistencia. Sin embargo, a causa de las dificultades que atravesaba, a veces me sentía vencida por el sueño de esa tranquila indiferencia donde el ser se iguala a la nada. Intelectualmente, todo era trivial en esa confrontación del universo y del individuo: pero para mí fue una experiencia tan original, tan concreta, como la revelación de la conciencia ajena. Pensé en usarla como tema de mi próxima novela.

Cuanto más adelantaba, más, sin dejar de admirarlo, me separaba de Hegel. Ahora sabía que hasta en la médula de mis huesos estaba ligada a mis contemporáneos; descubrí el reverso de esa dependencia: mi responsabilidad. Heidegger me había convencido de que en cada ser se cumple y se expresa “la realidad humana”; inversamente, cada uno la asume y la compromete por entero: según una sociedad se proyecta hacia la libertad o se acomoda en una inerte esclavitud, el individuo se toma como un hombre entre los hombres o como una hormiga en un hormiguero. Pero todos tenemos el poder de poner sobre el tapete la elección colectiva, de recusarla o de convalidarla. Yo sentía a diario esta equívoca soledad.

5. *El existencialismo y la sabiduría popular*, pp. 77-78.

Yo leía mucho cuando tenía diecinueve años. Leía como solo se lee a esa edad, con ingenuidad y con pasión. Abrir una novela era verdaderamente entrar en un mundo, un mundo concreto, temporal, poblado de figuras y de acontecimientos singulares; un tratado de filosofía me llevaba más allá de las apariencias terrenales hacia una serenidad de cielo intemporal. En uno y otro caso, recuerdo aún el asombro vertiginoso que se apoderaba de mí en el momento en que cerraba el libro. Después de haber pensado el universo a través de

Spinoza o Kant, me preguntaba: “¿Cómo se puede ser tan fútil para escribir novelas?”. Pero cuando dejaba a Julien Sorel o a Tess d’Uberville, me parecía vano perder el tiempo fabricando sistemas. ¿Dónde se situaba la verdad? ¿Sobre la tierra o en la eternidad? Me sentía desgarrada.

Pienso que todos los espíritus que son sensibles a la vez a las seducciones de la ficción y al rigor del pensamiento filosófico han conocido más o menos esta inquietud. Pero en fin, no hay sino una realidad; es en el seno del mundo donde pensamos el mundo. Si ciertos escritores han elegido retener exclusivamente uno de esos dos aspectos de nuestra condición, estableciendo así barreras entre la literatura y la filosofía, otros, por el contrario, desde hace tiempo, han buscado expresarla en su totalidad. El esfuerzo de conciliación actual al que asistimos hoy, continúa una larga tradición, responde a una profunda exigencia del espíritu. ¿Por qué pues suscita tanta desconfianza?

6. *El existencialismo y la sabiduría popular*, p. 92.

Honestamente leída, honestamente escrita, una novela metafísica aporta un develamiento de la existencia del cual ningún otro medio de expresión podría proporcionar el equivalente. Lejos de ser como se lo ha pretendido a veces, una peligrosa desviación del género novelesco, me parece, por el contrario, en la medida en que está lograda, la realización más acabada, puesto que se esfuerza por captar al hombre y a los acontecimientos humanos en su relación con la totalidad del mundo, puesto que solo ella puede lograr lo que no pueden ni la literatura pura ni la filosofía pura: evocar en su unidad viviente y su fundamental ambigüedad viviente, ese destino que es el nuestro y que se inscribe a la vez en el tiempo y en la eternidad.

7. *El existencialismo y la sabiduría popular*, pp. 33-34.

Definir al hombre como libertad ha sido siempre propio de los filósofos optimistas. Por eso es falso considerar al existencialismo una doctrina desesperada; muy lejos de esto. No condena al hombre a una miseria irremediable; si el hombre no es naturalmente bueno, tampoco es naturalmente malo; no es nada de antemano. Es bueno o malo según asuma su libertad o la niegue. El bien y el mal aparecen más allá de la naturaleza, más allá de toda determinación; es por eso que se puede describir la realidad con toda imparcialidad. No hay jamás ocasión para afligirse, ella no es triste ni alegre, los hechos son los hechos nada más, lo que importa es la manera como el hombre supera su situación. Así, la separación de las conciencias es un hecho metafísico, pero el hombre puede superarlo; puede a través del mundo unirse a otros hombres. Los existencialistas están muy lejos de negar el amor, la amistad, la fraternidad; a su modo de ver, es solamente en estas relaciones humanas donde cada individuo puede encontrar el fundamento y el cumplimiento de su ser; pero no consideran esos sentimientos como dados de antemano: hay que conquistarlos. La muerte es otro hecho por el que no hay que desolarse ni alegrarse; ella no inflige ningún desmentido a las empresas humanas, pues estas extraen su valor de la libertad que se compromete. La libertad establece absolutamente los fines que se plantea y ninguna potencia extranjera, ni aun la muerte, puede destruir lo que ella ha fundado. El hombre es el único y soberano amo de su destino si quiere serlo; de ahí lo que afirma el existencialismo; eso es bien optimista. Y en realidad es ese optimismo lo que inquieta; si indignan ciertas descripciones imparciales del mundo y del hombre no es, como se pretende, porque son “deprimentes”; los libros de Maupassant lo son mucho más; es porque el mal que ellas descubren incumbe a la libertad del hombre. Los “cerdos” de *La náusea* se han elegido como tales; no depende sino de ellos ser lúcidos y honestos, repudiar la mentira detrás de la cual se refugian; la idea de tal responsabilidad

espanta al lector. A esa moral exigente, prefiere un pesimismo que no deje esperanza al hombre, pero que tampoco le pida nada.

8. “What is existentialism?”, en *Philosophical Writings*.

El existencialismo se esfuerza por mantener ambos extremos de la cadena al mismo tiempo, superando la oposición interior-exterior, subjetivo-objetivo. Postula el valor del individuo como fuente y razón de ser de todos los significados y todos los colores, pero admite que el individuo adquiere su realidad solo a través de su compromiso con el mundo. Afirma que la voluntad del ser libre es suficiente para la realización de la libertad, pero también afirma que esta voluntad solo puede plantearse luchando contra los obstáculos y las opresiones que limitan las posibilidades concretas del hombre. Se parece al individualismo en el sentido de que le parece importante que cada individuo gane su propia salvación y que cada individuo sea el único capaz de obtenerla por sí mismo. Sin embargo, también se asemeja al realismo marxista porque solo trabajando activamente por el triunfo concreto de la libertad universal, proponiéndose fines que lo superen, puede el individuo esperar salvarse a sí mismo. El existencialismo busca así también una reconciliación de esos dos reinos cuyo divorcio es tan nefasto para los hombres de nuestro tiempo: el reino ético y el reino político. La ética se presenta en el existencialismo no como el respeto formal de las leyes eternas y supraterrestres, sino como la búsqueda de un fundamento válido de la historia humana, tal como se desenvuelve en nuestra tierra. La política no es, para el existencialismo, el simple ajuste de los medios eficientes hacia un fin incondicionado, sino la perpetua e incesante creación y construcción del fin por los medios utilizados para producirlo. En otras palabras, la tarea del hombre es una: modelar el mundo dándole un sentido. Este sentido no se da de antemano, como tampoco se justifica de antemano la existencia de cada hombre.

9. *La fuerza de las cosas*, pp. 47-49.

La sangre de los otros apareció en septiembre, su tema principal era, como he dicho, la paradoja de esa existencia vivida por mí como mi libertad y captada como objeto por los que me rodean. Esas intenciones escaparon al público; el libro fue catalogado como "una novela sobre la Resistencia". [...]

Además de novela sobre la Resistencia, fue catalogada como novela existencialista. A partir de ese momento se unía automáticamente esa palabra a las obras de Sartre y a las mías. En el transcurso de su coloquio organizado durante el verano por las Éditions du Cerf —es decir, por los dominicos— Sartre no había aceptado que Gabriel Marcel le aplicara esta etiqueta: "Mi filosofía es una filosofía de la existencia, no sé qué es el existencialismo". Yo compartía esta irritación. Había escrito mis novelas antes de conocer ese término, inspirándome en mi experiencia y no en un sistema. Pero protestamos en vano. Terminamos utilizando por nuestra cuenta el epíteto que todo el mundo usaba para designarnos.

Fue pues una "ofensiva existencialista" la que desencadenamos, sin habérnoslo propuesto, a comienzos de ese otoño. Durante las semanas que siguieron a la publicación de mi novela, aparecieron los dos primeros volúmenes de *Los caminos de la libertad* y los primeros números de *Les Temps Modernes*. Sartre dio una conferencia —*¿El existencialismo es un humanismo?*— y yo di otra en el Club Maintenant sobre la novela y la metafísica. Se estrenó *Las bocas inútiles*. Nos sorprendió el tumulto que suscitamos. De pronto, así como en algunas películas vemos que la imagen escapa de su encuadre e invade la pantalla, mi vida desbordó sus viejas fronteras. Fui proyectada a la luz pública. Mi equipaje era ligero, pero se asociaba mi nombre al de Sartre, brutalmente captado por la celebridad. No pasaba semana sin que se hablara de nosotros en los periódicos. *Combat* comentaba favorablemente todo lo que salía de nuestras plumas y de nuestras bocas. *Terres Des Hommes*, semanario creado por Herbart que solo vivió algunos meses, nos

dedicaba en cada número abundantes columnas amistosas o agridulces. En todas partes aparecían ecos de nuestros libros, de nosotros. En las calles nos ametrallaban los fotógrafos, la gente nos abordaba. En el Flore nos miraban, cuchicheaban. A la conferencia de Sartre asistió una multitud tal que la sala no pudo contentarla: fue una aglomeración desenfrenada y se desmayaron algunas mujeres.

III

1. *La plenitud de la vida*, p. 574.

Hasta la guerra yo había seguido mi inclinación; aprendía el mundo y me construía una felicidad: la moral se confundía con esa práctica; era una edad de oro. Mi experiencia era limitada, pero yo me adhería a ella en cuerpo y alma, no soñaba con discutirla; adquirí respecto a ella justo la suficiente perspectiva para desear manifestarla a los demás: es lo que intenté en *La invitada*. A partir de 1939, todo cambió; el mundo se convirtió en un caos y dejé de construir nada; ya no tuve otro recurso que esa conjugación verbal: una moral abstracta; buscaba razones, fórmulas, para justificarme que soportara lo que me era impuesto. Encontré algunas en las que todavía creo, descubrí la solidaridad, mis responsabilidades y la posibilidad de aceptar la muerte para que la vida conservara un sentido. Pero aprendí esas verdades en cierto modo en contra de mí misma; empleé palabras para exhortarme a acogerlas; me explicaba, me convencía, me aleccionaba: esa lección es la que yo me esforzaba en transmitir, sin darme cuenta de que no tenía necesariamente la misma frescura para el lector que para mí.

Así entré en lo que podría llamar el “período moral” de mi vida literaria, que se prolongó durante algunos años. Ya no tomaba mi espontaneidad como regla; fui llevada por lo tanto a interrogarme sobre mis principios y mis fines; y después de algunas vacilaciones, fui escribiendo hasta componer un ensayo sobre el tema.

2. *La fuerza de las cosas*, pp. 75-76.

En febrero de 1945 había dado una conferencia en casa de Gabriel Marcel ante estudiantes, en su mayoría católicos; había llevado conmigo a un ex alumno de Sartre, Misrahi, existencialista y sionista que pertenecía al grupo Stern. Cada vez que Gabriel Marcel me atacaba se precipitaba a defenderme con violencia y justeza: se hizo detestar. Al salir de allí conversé con él en el primer piso del Flore; le dije que en mi opinión se podía fundamentar una moral en *El ser y la nada* si se convertía el vano deseo de ser en una asunción de la existencia. "¡Escriba eso!", me dijo. Ese invierno, Camus me había pedido un estudio sobre la acción para una colección que ya no recuerdo; la acogida que tuvo *Phyrrus et Cinéas* me daba valor para volver a la filosofía. Por otra parte, cuando leía a Lefebvre, Naville, Mounin, tenía ganas de contestarles. Emprendí, pues, en parte contra ellos, *Para una moral de la ambigüedad*.

De todos mis libros este es el que hoy más me irrita. Su parte polémica me parece válida. Perdí tiempo en combatir objeciones irrisorias; pero en la época en que se trataba al existencialismo de filosofía nihilista, miserabilista, frívola, licenciosa, desesperada, innoble, era necesario defenderlo. Critiqué, de una manera que me pareció convincente, el engaño de *una* humanidad monológica, que usan —a menudo sin confesarlo— los escritores comunistas para escamotear la muerte y el fracaso; indiqué las antinomias de la acción, de qué modo se oponen la trascendencia indefinida del hombre a su exigencia de recuperación, el porvenir al presente, la realidad colectiva a la interioridad de cada uno; demolí algunos sofismas al reiniciar el debate, entonces tan ardiente, sobre los medios y los fines. Respecto del papel de los intelectuales dentro de un régimen que aprueban, suscité problemas todavía actuales. También suscribo al pasaje sobre el esteticismo y la conciliación que he indicado entre la distante imparcialidad de la obra de arte y el compromiso del artista. No importa: en conjunto trabajé mucho para plantear del revés una cuestión a la que di una respuesta tan vacía como las máximas kantianas. Mis descripciones del nihilista, del

aventurero, del esteta, influidas evidentemente por las de Hegel, son todavía más arbitrarias y más abstractas que las de este, porque ni siquiera hay entre ellas el lazo de un desarrollo histórico; las actitudes que examino se explican por condiciones objetivas y yo me limité a extraer las significaciones morales de modo que mis retratos no se sitúan en ningún nivel de la realidad. Era aberrante pretender definir una moral fuera de un contexto social. Podría escribir una novela histórica sin tener ninguna filosofía de la historia, pero no hacer una teoría de la acción.

3. *¿Para qué la acción?*, p. 4.

"He descubierto que ningún fin vale la pena ningún esfuerzo", dice el héroe de Benjamín Constant. Así piensa frecuentemente el adolescente cuando la voz de la reflexión despierta en él. El niño se parece a Pirro: corre, juega sin plantearse problemas y los objetos que crea le parecen dotados de una existencia absoluta, llevan en sí mismos su razón de ser. Pero descubre un día que tiene el poder de superar sus propios fines: no hay más fines; y no existiendo para él sino vanas ocupaciones, las rechaza. "Los dados están cargados", dice y mira con desprecio a sus mayores: ¿cómo les es posible creer en sus empresas? Son engaños. Algunos se matan para poner fin a ese señuelo irrisorio, y ese es, en efecto, el único medio para terminar. Pues en tanto que permanezca vivo, es en vano que Cines me hostigue diciéndome: "¿Y después? ¿Para qué?". A pesar de todo, el corazón late, la mano se tiende, nuevos proyectos nacen y me impulsan adelante. Los sabios han querido ver en ese empecinamiento el signo de la irremediable locura de los hombres; pero una perversión tan esencial, ¿puede ser aún llamada perversión? ¿Dónde encontraremos la verdad del hombre, si no es en él mismo? La reflexión no puede detener el impulso de nuestra espontaneidad.

4. *¿Para qué la acción?*, pp. 19-20.

[...] La noción de fin es ambigua, puesto que todo fin es, al mismo tiempo, un punto de partida; pero esto no impide que pueda ser mirado como un fin: es en ese poder donde reside la libertad del hombre.

Es esa ambigüedad la que parece autorizar la ironía del humorista. ¿No es absurdo, Pirro, partir para regresar? ¿No es absurdo que el jugador lance la pelota para que le sea devuelta? ¿No es absurdo que el esquiador suba una pendiente para descender inmediatamente? No solo el fin se sustrae, sino los fines sucesivos se contradicen y la empresa no acaba sino destruyéndose.

Pero el humorista usa aquí un sofisma. Descompone toda actividad humana en actos elementales cuya yuxtaposición aparece como contradictoria; si finalizara la descomposición hasta volver a encontrar el instante puro, entonces toda contradicción desaparecería, no quedaría sino una incoherencia informe, una pura contingencia que no escandalizaría ni asombraría. Pero trampea, mantiene en el centro del conjunto, del cual rechaza el sentido global, la existencia de sentidos parciales que se oponen los unos a los otros. Se dice que el esquiador no sube sino para descender; es pues admitir que sube, que desciende, que esos movimientos no se adicionan al azar, sino que apuntan a la cima de la colina o al fondo del valle; se acuerda pues la existencia de significaciones sintéticas hacia las cuales todo elemento se trasciende, pero entonces es una pura decisión arbitraria rechazar la idea de un conjunto más vasto donde el ascenso y el descenso se traspasan hacia un paseo, o ejercicio. No es el humorista el que decide, es el esquiador. Sería absurdo si Pirro partiera para regresar, pero es el humorista quien introduce aquí esa finalidad: él no tiene el derecho de prolongar el proyecto de Pirro más allá de donde este lo ha detenido. Pirro no parte para volver, sino para conquistar, y esa empresa no es contradictoria. Un proyecto es exactamente lo que decide ser, tiene el sentido que se le da; no se lo puede definir desde fuera. No es

contradictorio, es posible y coherente puesto que existe, y existe puesto que un hombre lo hace existir.

5. *¿Para qué la acción?*, pp. 25-30.

“Dios lo quiere”. Esa divisa pone a los Cruzados al abrigo de las preguntas de Cineas. Las conquistas de los guerreros cristianos no son, como las de Pirro, una carrera vana si son queridas por Dios. No se supera la voluntad de Dios; en Él, el hombre encuentra un fin absoluto de sus esfuerzos, puesto que no hay nada fuera de Él. La necesidad del ser divino recae sobre esos actos que concluyen en Él y son salvados para la eternidad. Pero, ¿qué es lo que Dios quiere?

[...]

“Escuchemos la voz de Dios”, dice el creyente. “Él mismo nos dirá lo que espera de nosotros”. Pero tal esperanza es ingenua. Es solo a través de una voz terrestre que Dios podrá manifestarse pues nuestros oídos no escuchan ninguna otra, ¿pero cómo entonces reconocer su carácter divino? Se preguntó a una alucinada quién era el interlocutor que le hablaba por ondas misteriosas. “Dice que es Dios”, respondió con prudencia, “pero yo no lo conozco”. Moisés habría podido desconfiar también de la voz que surgía de la zarza ardiente o que rugía en lo alto del Sinaí. Que la voz salga de una nube, de una iglesia, de la boca de un confesor, es siempre a través de una presencia inmanente al mundo que la trascendencia deberá manifestarse: su trascendencia se nos escapará siempre. Aun en mi corazón esa orden que escucho es ambigua; esa es la fuente de la angustia de Abraham, que Kierkegaard describe en *Temor y temblor*. ¿Quién sabe si no se trata de una tentación del demonio o de mi orgullo? ¿Es Dios quien habla? ¿Quién distinguirá al santo del herético? Es también esa incertidumbre la que nos describe Kafka

en *El castillo*, el hombre puede recibir mensajes y aun ver el mensajero. Pero, ¿no será un impostor? ¿Y sabe él mismo quién lo envía? ¿No habrá olvidado la mitad del mensaje en el camino? Esta carta que me trae, ¿es auténtica?, y ¿cuál es su sentido? El Mesías dice que es el Mesías; el falso Mesías, también lo dice; ¿quién distinguirá a uno de otro?

6. *¿Para qué la acción?*, pp. 32-33.

Es necesario pues volverse hacia los hombres. ¿No podremos encontrar en la propia humanidad ese fin absoluto que, en primer término, buscamos en el cielo? Sin duda, si la miramos cerrada sobre sí, como debiendo alcanzar un día un estado de equilibrio perfecto o destruirse en la muerte, podremos trascenderla hacia la nada y preguntarnos con angustia: ¿y después? Si nos imaginamos con Laforgue al globo terrestre rodando helado por el éter silencioso, ¿a qué preocuparnos por esa fauna pasajera que lo habita? Pero estas son visiones de poeta, de sabio o de sacerdote. Nada nos permite afirmar que la humanidad se extinguirá alguna vez. Sabemos que cada hombre es mortal, pero no que la humanidad deba morir. Y si no muere, no se detendrá jamás en ningún rellano, no dejará de ser una perpetua superación de sí misma. No obstante, si consideramos solo el carácter indefinido de esa carrera donde una generación sucede a la otra para desaparecer a su turno, nos parecerá bien vano tomar parte. Nuestra trascendencia se disiparía en la fuga inalcanzable del tiempo. Pero la humanidad no es solo esa dispersión sin fin: está hecha de hombres de carne y hueso; es una historia singular, una figura definida. Para que podamos trascender hacia ella con seguridad, es necesario que esté separada de su ser a fin de que tenga que realizarlo a través de nosotros y que, no obstante, sea. Es de ese modo que se aparece ante aquellos que nos proponen el culto de la Humanidad. Ella no está jamás acabada, se proyecta sin

cesar hacia el porvenir, es una perpetua superación de sí misma. Sin cesar emana de ella un llamado al cual hay que responder, sin cesar se forma en ella un vacío al que hay que llegar a través de cada hombre, la humanidad busca indefinidamente alcanzar su ser, y es en eso que consiste su ser mismo. Nuestra trascendencia no podrá jamás superarla, sino solo acompañarla, y no obstante, ella es enteramente recuperada en cada instante puesto que, en cada instante, la Humanidad es.

7. *¿Para qué la acción?*, pp. 70-71.

Ya lo hemos visto, si me borro del mundo, si tengo la pretensión contradictoria de juzgar las situaciones humanas sin adoptar sobre ellas ningún punto de vista humano, se me aparecen como incomparables entre sí, y yo no puedo querer nada. Una actitud de contemplación no permite jamás ninguna preferencia; muestra lo que es con indiferencia. No hay preferencia sino cuando el sujeto trasciende al objeto: se prefiere para un fin, desde un punto de vista definido. Se prefiere un fruto a otro para comerlo o para pintarlo, pero si no se tiene nada que hacer, la palabra preferencia pierde todo sentido: “¿Prefiere el mar o la montaña?”. Hay que entender: “¿Prefiere vivir en el mar o en la montaña?”. Si no nos preocupamos por coser ni por andar en bicicleta, no podemos elegir entre una bicicleta y una máquina de coser. Es en tanto que lo trasciendo por mi propio proyecto, que un momento pasado puede aparecer como mejor o peor: si deseo la expansión de la cultura, prefiero el Renacimiento a la Edad Media, considerándolo como un camino hacia *mi* fin. Pero no puedo hablar de progreso sino en relación con un fin que me he fijado. Si me transportan fuera de todas las situaciones, todo dato me parece igualmente indiferente. Entre los diferentes momentos de la historia, me resulta entonces imposible elegir. Se me aparecen como datos idénticos en tanto ellos representan, todos, el impulso fijo de una trascendencia, y

radicalmente heterogéneos en la facticidad singular de su existencia: no se puede establecer jerarquía en el seno de la identidad, ni en la absoluta separación. No se puede confrontar la perfección del caballo y la perfección del perro, ha dicho justamente Spinoza. ¿Cómo decidir qué vale más en *sí*, la vida de un constructor de catedrales o la vida de un aviador? Y si consideramos la esencia humana que les es común, ella es total en cada uno de ambos.

8. *¿Para qué la acción?*, pp. 85-86.

He aquí pues mi situación frente a otro: los hombres son libres, y yo estoy lanzado en el mundo entre esas libertades extrañas. Tengo necesidad de ellas, pues una vez que he superado mis propios fines, mis actos se volverán sobre sí mismos, inertes, inútiles, si no fueran impulsados por nuevos proyectos hacia un nuevo porvenir. Un hombre que sobreviviera solo sobre la tierra a un cataclismo universal, debería esforzarse, como Ezequiel, en resucitar, a la humanidad, o no le quedaría sino morir. El movimiento de mi trascendencia se me aparece como vano desde que lo he trascendido, pero si, a través de otros hombres, mi trascendencia se prolonga siempre más lejos que el proyecto que se forma al presente, no podría jamás superarlo.

Para que mi trascendencia no pudiera absolutamente ser trascendida, sería necesario que la humanidad entera prolongara mi proyecto hacia fines que fueron míos: ¿quién la trascendería entonces? Fuera de ella no habría nadie, y ella sería enteramente mi cómplice: nadie me juzgaría. Pero hay que renunciar a esa esperanza, los hombres están separados, opuestos. Debo resolverme a luchar.

Pero ¿por quién lucharé? Mi fin es alcanzar el ser: repitámoslo aún, no se trata aquí de un egoísmo; la idea de interés descansa sobre la idea de un yo hacia el cual el sujeto que yo soy se

trascendería, tomándolo como fin supremo. En lugar de que por el proyecto me lance hacia fines diferentes de un yo que no existe en ninguna parte como dado: buscar ser, es buscar *el ser*, pues *no hay* ser sino por la presencia de una subjetividad que lo devela, y es necesariamente desde el centro de mi subjetividad que me lanzo hacia él. Lucho pues por ser. Lucho por poseer ese juguete, esa joya, por hacer ese viaje, comer esa fruta, construir esa casa. Pero no es todo. Me adorno, viajo, construyo entre los hombres. No puedo vivir encerrada en una torre de marfil. Es el error de teorías tales como el arte por el arte imaginar que un poema o un cuadro es una cosa humana que se basta a sí misma: es un objeto hecho por el hombre, para el hombre. Ciertamente no está hecho para distraer, ni para edificar, no responde a una necesidad que existiera de antemano y que debiera cumplir. Es una superación del pasado, invención gratuita y libre; pero en su novedad, exige ser comprendido y justificado; hace falta que los hombres lo amen, lo quieran, lo prolonguen. El artista no podría desinteresarse de la situación de los hombres que lo rodean. Además, está comprometida su propia carne. Lucharé, pues, por que los hombres libres den a mis actos, a mis obras, su lugar necesario.

9. *Para una moral de la ambigüedad*, p. 9.

“El continuo quehacer de nuestra vida es levantar el edificio de la muerte”, dice Montaigne. Cita a los poetas latinos: *Prima, quae vitam dedit, hora carpsit*. (118) Y también: *Naseentes morimur*. (119) Esta trágica ambivalencia que únicamente el animal y la planta padecen, el hombre la conoce, la piensa.

Por aquí, una nueva paradoja se introduce en su destino. “Animal razonable”, “caña pensante”, se evade de su condición natural sin, no obstante ello, liberarse; este mundo del cual es conciencia, se integra con él; se afirma como interioridad pura, contra la cual se vuelve impotente toda fuerza exterior, y se siente a

sí mismo como una cosa aplastada por la oscura gravidez de las otras cosas. A cada instante puede asir la verdad intemporal de su existencia, pero entre el pasado que ya no existe y el porvenir que no es todavía, ese instante en el cual vive no significa nada. Este privilegio que tan solo a él le pertenece, esto es, de ser un sujeto soberano y único en medio de un universo de objetos, lo comparte con todos sus semejantes; objeto, a su vez, para los otros, en la colectividad de la cual depende no es más que un individuo.

10. *Para una moral de la ambigüedad*, p. 11.

En la actualidad, los hombres experimentan más vivamente que nunca la paradoja de su situación. Se reconocen en el fin supremo al cual debe subordinarse toda acción, pero las exigencias de esta los obliga a tratarse los unos a los otros como instrumentos o como obstáculos. Cual medios, tanto más aumenta su poder sobre el mundo, más se encuentran oprimidos por fuerzas incontrolables: amos de la bomba atómica, esta ha sido creada tan solo para destruirlos; cada uno de ellos tiene sobre sus labios el gusto incomparable de su propia vida, y, sin embargo, cada uno se siente más insignificante que un insecto en el seno de la inmensa colectividad cuyos límites se confunden con los de la tierra misma; en ninguna época, tal vez, han manifestado su grandeza con más brillo, en ninguna época, tampoco, esa grandeza ha sido escarnecida tan atrozmente. A cada instante, en toda ocasión, a pesar de tantos sueños obstinados, la verdad ha resplandecido: la verdad de la vida y de la muerte, de mi soledad y de mi relación con el mundo, de mi libertad y de mi servidumbre, de la insignificancia y de la soberana importancia de cada hombre y de todos los hombres. Stalingrado y Buchenwald existieron, y ninguno de ellos suprime al otro. Y ya que rehusamos el soslayamiento, procuremos mirar la verdad cara a cara. Procuremos asumir nuestra ambigüedad fundamental. Es en el conocimiento de las condiciones auténticas

de nuestra vida donde debemos poner la fuerza de vivir y las razones de la acción.

11. *Para una moral de la ambigüedad*, pp. 16-17.

La primera implicación de tal actitud es que el hombre no consentirá en reconocer ningún absoluto extraño; cuando un hombre proyecta en un cielo ideal esa síntesis imposible del para-sí y del en-sí que se denomina Dios, anhela en verdad que la mirada de ese ser existente cambie su existencia en ser; mas si acepta no ser a fin de existir auténticamente, abandonará el sueño de una objetividad inhumana; comprenderá que, para él, no se trata de tener razón a los ojos de Dios, sino de tener razón ante sus propios ojos. Renunciando a buscar fuera de sí mismo la garantía de su existencia, rehusará también creer en que los valores incondicionados se erigen como cosas a través de su libertad. Es la existencia humana la que hace surgir en el mundo los valores según los cuales podrá juzgar las empresas en las que se comprometerá; mas primero se sitúa más allá de todo pesimismo así como de todo optimismo, porque el hecho de su brote original es pura contingencia; para la existencia vale tanto la razón de existir como la razón de no existir. El hecho de la existencia no puede estimarse, pues es el hecho a partir del cual todo principio de estimación se define; no puede compararse con nada, pues fuera de él no hay nada susceptible de servir como término de comparación. Esta repulsa de toda justificación extrínseca confirma también esa negativa de un pesimismo original que asentamos al principio: puesto que desde afuera es injustificable, ello no significa tanto condenar la existencia como declararla, desde afuera, injustificada. Y, en verdad, fuera de la existencia, no hay nadie. El hombre existe. No se trata, para él, de interrogarse si su presencia es útil, si la vida vale la pena de ser vivida: para la existencia, estas son preguntas

carentes de sentido. Se trata de saber si él quiere vivir y en qué condiciones.

12. *Para una moral de la ambigüedad*, pp. 26-27.

Todo hombre es originariamente libre en el sentido de que se vuelca de modo espontáneo en el mundo; mas esta espontaneidad, si la consideramos en su facticidad, no se nos aparece más que como pura contingencia, un anhelo tan estúpido como el clinamen del átomo epicúreo, que se desplazaba en cualquier momento y en cualquier dirección; por cierto que el átomo podía arribar a alguna parte, pero su movimiento no se justificaba por ese límite que no había elegido; permanecía en el campo de lo absurdo. De igual modo, la espontaneidad humana se proyecta siempre sobre alguna cosa; aun en los actos fallidos y en las crisis de nervios, el psicoanálisis descubre un significado; pero para que este significado justifique la trascendencia que lo devela, es necesario que él mismo sea fundado: no lo será si no elijo el fundarlo por mí mismo. Ahora bien, puedo eludir esta elección; hemos dicho que sería contradictorio quererse no libre en forma deliberada; pero se puede desear el no quererse libre: en la pereza, en el atolondramiento, en el capricho, en la cobardía y en la impaciencia se debate el significado del proyecto en el momento mismo en que se lo define; por consiguiente, la espontaneidad del sujeto es solo una vana palpitación viviente, su movimiento en dirección al objeto una fuga, y él mismo una ausencia. Para convertir esta ausencia en presencia, mi fuga en voluntad, es preciso que yo asuma mi proyecto positivamente; no se trata de replegarse sobre el movimiento interior, y por otra parte abstracto, de una espontaneidad dada, sino de adherir al movimiento concreto y singular por el cual esa espontaneidad se define al volcarse sobre un fin; es a través de este fin que ella admite que mi espontaneidad se confirma al ponerse a reflexionar sobre sí misma. Por tanto, por medio de un solo

movimiento, mi voluntad, al fundar el contenido del acto, se legitima para aquel. Realizo como libertad mi evasión hacia el otro cuando, asentando la presencia del objeto, me pongo por la misma frente a él como presencia. Mas esta justificación exige una tensión constante: nunca está realizada, es forzoso que *se* realice sin dilación alguna; mi proyecto jamás se ha fundado, se funda. Para evitar la angustia de esta elección permanente, puede intentarse huir a través del objeto mismo, de hundir en él su propia presencia; en la servidumbre de lo verdadero, la espontaneidad original esfuérzase en la renuncia; se esfuerza en vano y, a pesar de ello, fracasa al realizarse como libertad moral.

13. *Para una moral de la ambigüedad*, pp. 36-37.

La desgracia del hombre, ha dicho Descartes, procede del hecho de que primero ha sido niño. Y, en efecto, esas elecciones desdichadas que hacen la mayoría de los hombres solo pueden explicarse por la circunstancia de que se han operado a partir de la niñez. Lo que caracteriza la situación del niño es que él se encuentra lanzado a un universo que no ha contribuido a constituir, que ha sido formado sin él, y que se le aparece como un absoluto al cual solo le cabe someterse; a sus ojos, las invenciones humanas, esto es, las palabras, las costumbres, los valores, son hechos dados, tan inevitables como el cielo y los árboles; es decir, que el mundo donde vive es el mundo de lo formal, pues lo propio del espíritu que se atiene a lo formal es considerar los valores como cosas definitivas. Y ello no significa que el niño sea por sí mismo formal; al contrario, le está permitido jugar, derrochar libremente su existencia; en su círculo infantil, advierte que puede perseguir con pasión y aguardar con júbilo las metas que a sí mismo se ha propuesto; pero si lleva a cabo esta experiencia con toda tranquilidad, es precisamente porque el dominio abierto a su subjetividad aparece a sus ojos como insignificante y pueril, y en

donde se siente dichosamente irresponsable. El mundo verdadero es el de los adultos, donde no le cabe más que respetar y obedecer; víctima candorosa del espejismo del para-otro, cree en el *ser* de sus padres, de sus profesores: los toma por esas divinidades en las cuales estos procuran, en vano, transformarse y de las cuales, ante sus ojos ingenuos, se complacen en adquirir la apariencia; las recompensas, los castigos, los premios y las palabras de elogio o de censura le insuflan la convicción de que existe un bien, un mal y fines en sí, como existen, igualmente, un sol y una luna; en este universo de cosas definidas y plenas, él también cree *ser* de manera definida y plena: adolescente honrado o mal sujeto, se complace en ello de todas maneras; si alguna cosa muy honda y secreta desmiente esta convicción, disimula ese defecto; consuélase de una inconsistencia que atribuye nada más que a su juventud orientada hacia el futuro: más tarde se convertirá también en una estatua imponente; mientras tanto, juega a ser: a ser un santo, un héroe, un canallita; se siente semejante a esos modelos que aparecen en sus libros y a los que se designa con rasgos bien netos e inequívocos: explorador, bandido, hermana de caridad. El juego de lo formal adquiere tal importancia en la vida de un niño que este se vuelve efectivamente formal: hay niños que son caricaturas de hombre. Y aun cuando la alegría de vivir es la más fuerte, cuando el niño se abandona a ella se siente protegido contra el riesgo de la existencia por ese «techo» que las generaciones humanas han edificado por encima de su cabeza. Por ello, la condición del niño (si bien en otros aspectos puede ser desdichada) es metafísicamente privilegiada; normalmente, el niño escapa a la angustia de la libertad; puede ser, a voluntad, indócil y perezoso; sus caprichos y sus faltas solo a él le conciernen; los mismos no gravitan sobre la tierra; son incapaces de alterar el orden sereno de un mundo que existía antes que él, sin él, y donde, por su propia insignificancia, él se encuentra seguro; puede llevar a cabo cuanto le venga en gana impunemente; sabe que, por sí mismo, no cuenta, pues todo ya está dado; sus actos no comprometen. Ni siquiera a él mismo.

14. *Para una moral de la ambigüedad*, pp. 40-41.

Y cuando arriba a la edad de la adolescencia todo su universo comienza a vacilar porque advierte las contradicciones que se oponen mutuamente los adultos, e igualmente sus vacilaciones, sus debilidades. Los hombres cesan de aparecérsele como dioses, y, al mismo tiempo, el adolescente descubre el carácter humano de las realidades que lo rodean: el lenguaje, la indumentaria, la moral, los valores tienen su fuente en esas inciertas criaturas; ha llegado el momento en que va a ser llamado a participar en su operación; sus actos pesan sobre la tierra tanto como los de los otros hombres, debe elegir y decidir. Se comprende que sufra al vivir este momento de su historia, y aquí mora, sin lugar a dudas, la causa más profunda de la crisis de la adolescencia: cuando el individuo asume su subjetividad. Desde cierto punto de vista, el derrumbamiento del mundo formal es una liberación. Irresponsable, el niño se sintió sin defensa frente a las fuerzas oscuras que dirigían el curso de las cosas. Mas cualquiera sea la alegría que provoca esta liberación, es con una gran confusión en el espíritu que el adolescente se encuentra arrojado en un mundo provisional, que es preciso crear, arrastrado a una libertad plena de desamparo, injustificada. Frente a esta situación, ¿qué hacer? En este instante es cuando se decide; si la historia —que podría llamarse natural— de un individuo —su sensualidad, sus complejos afectivos, etc.— depende sobre todo de su infancia, la adolescencia es la que aparece como el momento de la elección moral: es entonces cuando se revela la libertad, cuando es necesario decidir una actitud frente a ella. Esta decisión, sin duda, puede ser puesta siempre en cuestión; pero, en verdad, las conversiones son difíciles, porque el mundo nos retorna el reflejo de una elección, que se confirma a través de ese mundo que por sí mismo ha creado; así se urde un círculo cada vez más riguroso, del que cada vez es más improbable escapar. La desdicha que adviene al hombre por el hecho de haber sido niño, reside, por consiguiente, en la circunstancia de que su libertad le ha sido, al principio,

encubierta, y de que conservará a lo largo de su vida la nostalgia del tiempo en el cual ignoraba las exigencias.

15. *Para una moral de la ambigüedad*, p. 43.

Existir es hacerse carencia de ser, es arrojarse en el mundo: pueden considerarse como subhombres aquellos que tratan de impedir ese movimiento original; poseen ojos y orejas, pero desde la infancia son ciegos y sordos, sin amor y sin deseos. Esta apatía manifiesta un temor fundamental ante la existencia, ante los riesgos y la tensión que la misma implica; el subhombre rehusa esa "pasión", que es su condición de hombre, el desgarramiento y el fracaso de ese impulso hacia el ser que siempre torna carencia a su objetivo, mas en este aspecto niega la propia existencia. Tal elección se confirma asaz pronto. Así como con un solo movimiento un mal pintor pinta cuadros malos y, a pesar de ello, se muestra satisfecho de su tarea, en tanto que en una obra valiosa el artista reencuentra de inmediato la exigencia de una obra más alta, de igual modo la pobreza primitiva de su proyecto dispensa al subhombre el tratar de legitimarla: en torno suyo no descubre más que un mundo insignificante y descolorido. ¿Cómo puede este mundo desposeído suscitar en él un deseo de sentir, de comprender, de vivir? Cuanto menos exista, menos razones tendrá para existir, puesto que esas razones sólo se crean existiendo.

16. *Para una moral de la ambigüedad*, pp. 44-45.

La repulsa de la existencia es aún una manera de vivir, ya que nadie puede conocer mientras viva la paz de la tumba. En esto reside el fracaso del subhombre. Querría olvidarse, ignorarse, estar ausente del mundo y de sí mismo, pero la nada que alienta en el

corazón del hombre es también la conciencia que posee de sí mismo; su negativa revélase positivamente como angustia, deseo, solicitud y desgarramiento, pero el subhombre elude este auténtico retorno a lo positivo; tanto como del compromiso de un proyecto, tiene miedo de una disponibilidad que lo dejaría en peligro frente al porvenir, en medio de sus posibilidades; por esta razón es impelido a buscar refugio en los valores ya dispuestos del mundo formal; pregonará ciertas opiniones, se esconderá detrás de un rótulo; y para ocultar su indiferencia se abandonará voluntariamente a violencias verbales y aun a arrebatos físicos; monárquico ayer, anarquista hoy, es, según los vientos, antisemita, anticlerical, antirrepublicano. Así, aun cuando lo hayamos definido como negación y fuga, el subhombre no es un ser inofensivo: se realiza en el mundo como una fuerza ciega, incontrolada, que no se sabe qué puede captar. En los linchamientos, en los progroms, en todos los grandes movimientos sangrientos y sin riesgos que organiza el fanatismo de lo formal y de la pasión, la mano de obra se recluta entre los subhombres. Por ello, todo hombre que se desea libre en el seno de un mundo construido por hombres libres, experimentará por el subhombre un gran desprecio; la moral es el triunfo de la libertad sobre la facticidad; y el subhombre solo realiza la facticidad de su existencia; en lugar de engrandecer el reino humano, opone a los proyectos de los otros hombres su resistencia inerte. En el mundo que devela tal existencia, ningún proyecto tiene sentido, y el hombre es definido como una fuga salvaje; en torno a él el mundo es incoherente y desnudo; nunca sucede nada, nada merece un deseo o un esfuerzo. A través de un mundo privado de sentido, el subhombre se encamina hacia una muerte que no hace más que confirmar su prolongada negación de sí mismo. Soolo en esta experiencia se revela la absurda facticidad de una existencia que permanece para siempre injustificada si no ha sabido justificarse.

17. *Para una moral de la ambigüedad*, p. 48.

En el universo de lo formal, ciertos adultos pueden vivir con buena fe: aquellos a quienes les está negado todo instrumento de evasión, a los que se esclaviza o se engaña. Menos las circusntancias económicas y sociales permiten a un individuo obrar sobre el mundo, más este mundo se le aparece como dado. Es el caso de las mujeres que heredan una larga tradición de sojuzgamiento, y de aquellos a quienes se califica de humildes; en la pereza y en la timidez de su resignación, su buena fe no es, a menudo, total; mas en la medida en que existe, su libertad permanece disponible, no se niega a sí misma; en su situación de individuos ignorantes e impotentes, pueden conocer la verdad de la existencia y elevarse a una vida propiamente moral. Aun sucede que la libertad así conquistada, la vuelvan contra el objeto mismo de su respeto; en *Maison de Poupée*, la infantil ingenuidad de la heroína la conduce a una rebeldía contra la mentira de lo formal. Por el contrario, el hombre que posee los instrumentos necesarios para evadirse de la mentira y que tampoco quiere practicarla, consuma su libertad negándola; se torna formal, disimula su subjetividad bajo la armadura de derechos que emanan del universo ético por él conocido; ya no es más un hombre, sino un padre, un jefe, un miembro de la Iglesia cristiana o del Partido comunista.

18. *Para una moral de la ambigüedad*, pp. 80-81.

Ya hemos visto que mi libertad exige, para llevarse a cabo, desembocar en un porvenir abierto: son los otros hombres quienes me despejan el porvenir, son ellos quienes, constituyendo el mundo de mañana, definen mi futuro; pero si en lugar de permitirme participar en ese movimiento constructor, me obligan a consumir mi trascendencia vanamente, si me mantienen por debajo de ese nivel que han conquistado y a partir del cual efectuarán nuevas conquistas, entonces me segregan del porvenir, me convierten en cosa. La vida procura, a la vez, perpetuarse y sobrepasarse; si no

hace más que mantenerse, vivir significa tan solo no morir, y la existencia humana no se distingue ya de una vegetación absurda; una vida solo se justifica cuando su esfuerzo para perpetuarse está integrado en su sobrepasamiento, y si este sobrepasamiento no posee otros límites que aquellos que el sujeto se asigna a sí mismo. La opresión divide al mundo en dos clanes: existen quienes construyen a la humanidad lanzándola al encuentro de sí misma, y quienes están condenados a revolverse sin esperanza alguna, y cuyo sino consiste solamente en mantener a la colectividad; su vida es una pura repetición de gestos mecánicos y su ocio solo alcanza a recuperar sus fuerzas: el opresor se nutre de su trascendencia, y rehúsa prolongarla por medio de un libre reconocimiento. Al oprimido solo le queda una solución: negar la armonía de esa humanidad de la cual se pretende excluirlo, demostrar que es hombre y que es libre al rebelarse contra los tiranos. Para prevenir esa rebelión, uno de los artificios de la opresión consistirá en disimularse tras una situación natural, puesto que, en verdad, no cabe rebelarse contra la naturaleza. Cuando un conservador quiere demostrar que el proletariado no se encuentra oprimido, declara que la distribución actual de las riquezas es un hecho natural y que, por tanto, no hay medio para oponérsele; y, sin duda, es un hermoso juego el probar que, estrictamente hablando, no se le *roba* al obrero el producto de su trabajo, que la palabra *robo* supone esa serie de convenciones que, por otra parte, autorizan ese tipo de explotación; mas lo que el revolucionario indica con esa palabra es que el régimen actual es un hecho humano. Como tal, debe ser negado. Este repudio, a su vez, segrega la voluntad del opresor de ese porvenir hacia el cual pretendía lanzarse solo: le ha sustituido otro porvenir, que es el de la revolución. No es una lucha de palabras o de ideologías, sino una lucha real y concreta: si es este y no aquel el porvenir que triunfa, quien se realiza como libertad positiva y abierta es el oprimido, y el opresor, quien se transforma en un obstáculo, en una cosa.

19. *Para una moral de la ambigüedad*, pp. 82-84.

Existen casos en que el esclavo no conoce su servidumbre y en que le será preciso traer desde afuera el germen de su liberación: su sumisión no basta para justificar la tiranía que se ejerce contra él. El esclavo está sometido cuando se ha conseguido mistificarlo de tal suerte que su situación no le parece impuesta por los hombres, sino dada inmediatamente por la naturaleza, por los dioses, por las potencias contra las cuales la rebeldía carece de significado; por consiguiente, no es por una disminución de su libertad que él acepta su condición, puesto que no puede concebir otra. Y en el interior de ese mundo en el cual encierra su ignorancia, puede, por ejemplo, en sus relaciones con sus camaradas, vivir como un hombre moral y libre. El conservador propondrá argumentos con los cuales pretenderá que no debe turbarse esta paz: no es preciso dar instrucción al pueblo ni comodidad a los indígenas colonizados; hay que amordazar a los “cabecillas”; este es el sentido de un viejo cuento de Maurras: no hay que despertar al durmiente, pues con ello surgiría la desgracia. No se trata, por cierto, bajo pretexto de liberación, de lanzar, mal de su grado, a los hombres a un mundo nuevo, que no han elegido, que aún no han justipreciado. Los esclavistas de la Carolina sentíanse complacidos cuando les mostraban a sus vencedores viejos esclavos negros, asombrados ante una libertad con la cual no sabían qué hacer y reclamando con lágrimas en los ojos a sus antiguos amos; estas falsas liberaciones —aun cuando en algunos casos, sean inevitables— agobian a aquellos que son sus víctimas como un nuevo vuelco del destino ciego. Lo que hay que hacer es proporcionar al esclavo ignorante el medio de trascender su situación por medio de la rebeldía, disipar su ignorancia; se sabe que el problema de los socialistas del siglo XIX fue, precisamente, desarrollar en el proletariado una conciencia de clase; en la vida de una Flora Tristán, por ejemplo, se advierte cuán ingrata era semejante tarea: lo que ella deseaba para los trabajadores, le era necesario quererlo, en primer término, sin ellos. Pero, con ¿qué derecho puede quererse algo para el prójimo?,

pregunta el conservador, quien mientras tanto contempla al obrero o al indígena como a “un niño grande”, mas sin vacilar, por ello, en disponer de la voluntad de ese niño. Y, en efecto, nada resulta más arbitrario que intervenir como extraño en un destino que no es el nuestro: uno de los escándalos de la caridad —en el sentido cívico de la palabra— es que ella se ejerce desde afuera, según el capricho de aquel que la distribuye, y, por lo cual, se encuentra separada de su objeto. Porque la causa de la libertad es tanto del otro como mía: es universalmente humana. Si quiero que el esclavo tome conciencia de su servidumbre, es, a la vez, para no ser yo mismo un tirano —pues toda abstención es complicidad y la complicidad es aquí tiranía— y, también, para que se le ofrezcan al esclavo liberado nuevas posibilidades, y, a través de él, a todos los hombres. Querer la existencia, querer develar el mundo, querer a los hombres libres, es una sola voluntad.

20. *Para una moral de la ambigüedad*, pp. 93-95.

Hemos visto que si el opresor se mostraba consciente de las exigencias de su propia libertad, él mismo debía denunciar la opresión. Pero alienta la mala fe; se niega, en nombre de lo formal, o de sus pasiones, de su voluntad de dominio o de sus apetitos, a renunciar a sus privilegios. Para que la acción liberadora fuese una acción integralmente moral, sería necesario que se realizase a través de una conversión de los opresores. De esta manera se practicaría una reconciliación de todas las libertades. Mas nadie se atreve ya a abandonarse a esos ensueños utopistas. Sabemos demasiado que no se puede pensar en una conversión colectiva. Sin embargo, por el hecho mismo de que rehusan cooperar en la afirmación de la libertad, los opresores encarnan, a los ojos de todos los hombres de buena voluntad, el absurdo de la facticidad; la moral, al reclamar el triunfo de la libertad sobre la facticidad, también reclama que se la suprima; y puesto que, por definición, su

subjetividad escapa a nuestro compromiso, solamente sobre su presencia objetiva será posible obrar; será preciso tratar al otro como a una cosa, violentarlo, confirmando con esto el hecho doloroso de la separación existente entre los hombres. He aquí, pues, al opresor, oprimido a su vez; y los hombres que lo violentan, conviértense, a su vez, en amos, verdugos y tiranos. En su rebelión, los oprimidos se metamorfosean en una fuerza ciega, en una fatalidad brutal; en el corazón de ellos mismos se realiza el escándalo que divide al mundo. Y, sin duda, no es cuestión de retroceder ante sus consecuencias, porque la mala voluntad del opresor pone a cada uno en la alternativa de ser enemigo de los oprimidos si no lo es de su tirano; hay que sacrificar, evidentemente, a aquel que es un enemigo del hombre; mas ocurre que, para conquistar la libertad de todos, uno se encuentra forzado a tratar a ciertos hombres como cosas.

El opresor no sería tan poderoso si no tuviera únicamente cómplices entre los mismos oprimidos; la mistificación es una de las formas de la opresión; la ignorancia es una situación en la que el hombre puede estar encerrado tan estrechamente como en una cárcel; ya hemos expresado que todo individuo puede ejercer su libertad en el interior de su mundo; mas no todos poseen los medios para negar los valores, los tabús, las consignas de las que están rodeados; las conciencias respetuosas retoman, sin duda, por su cuenta y riesgo, al objeto que es motivo de su respeto, y, en ese sentido, son *responsables*, como son responsables de su presencia en el mundo: pero no son *culpables* si su adhesión no significa una pérdida de su libertad. Cuando un joven nazi de dieciséis años moría gritando: "¡*Heil*, Hitler!" no era culpable, no era él quien aborrecía, sino sus amos. Hubiera sido deseable reeducar a esa juventud engañada: poner a los hombres víctimas de la misma en presencia de su libertad. Mas la urgencia de la lucha veda este lento trabajo. Y el opresor está obligado, al mismo tiempo, sea por medio de la ignorancia o aun por la fuerza, a destruir a todos cuantos le sirven.

---

118. La hora misma en que nacimos disminuye la duración de nuestra vida.

119. Nacer es empezar a morir.

IV

1. *El segundo sexo*, pp. 61-62.

¿Y cómo plantearse la cuestión? En primer lugar, ¿quiénes somos para plantearla? Los hombres son juez y parte, las mujeres también. ¿Dónde encontrar un ángel? En realidad, un ángel no estaría demasiado cualificado para hablar, pues ignoraría todas las circunstancias del problema; en cuanto al hermafrodita, es un caso muy singular: no es al mismo tiempo hombre y mujer, sino más bien ni hombre ni mujer. Creo que, para clarificar la situación de la mujer, algunas mujeres siguen ocupando la mejor posición. Es un sofisma pretender encerrar a Epiménides en el concepto de cretense y a los cretenses en el de mentirosos: la buena o la mala fe no les viene dictada a los hombres y a las mujeres por una misteriosa esencia; es su situación la que los predispone más o menos a buscar la verdad. Muchas mujeres de nuestro tiempo, que han tenido la suerte de recuperar todos los privilegios del ser humano, pueden darse el lujo de ser imparciales: para nosotras es hasta una necesidad. Ya no somos como nuestras mayores unas luchadoras, más o menos, hemos ganado la partida; en los últimos debates sobre la condición de la mujer, la ONU no ha dejado de reclamar imperiosamente que la igualdad de los sexos se haga por fin realidad y ya muchas de nosotras nunca han tenido que vivir su feminidad como una molestia o un obstáculo; hay muchos problemas que nos parecen más esenciales que los que nos afectan en particular; este mismo distanciamiento nos permite esperar que nuestra actitud será

objetiva. No obstante, conocemos más íntimamente que los hombres el mundo femenino, porque en él tenemos nuestras raíces; captamos con mayor inmediatez lo que significa para un ser humano el hecho de ser femenino; y nos preocupamos más por saberlo. He dicho que había problemas más esenciales; eso no impide que éste tenga para nosotros alguna importancia: ¿en qué medida el hecho de ser mujeres ha afectado a nuestra vida? ¿Qué oportunidades exactamente se nos han dado y cuáles se nos han negado? ¿Qué suerte les espera a nuestras hermanas más jóvenes y en qué sentido hay que orientarlas? Es curioso que el conjunto de la literatura femenina esté movido en nuestros días no tanto por una voluntad de reivindicación como por un esfuerzo de lucidez. Al salir de una era de polémicas desordenadas, este libro es un intento entre otros de situarnos. Sin duda, es imposible tratar ningún problema humano sin tomar partido: la forma misma de plantear los problemas, las perspectivas adoptadas, suponen una jerarquía de intereses; toda cualidad envuelve unos valores; no existen descripciones supuestamente objetivas que no se alcen sobre un trasfondo ético. En lugar de tratar de disimular los principios que se sobrentienden más o menos explícitamente, más vale plantearlos; así no será necesario precisar en cada página el sentido que damos a las palabras superior, inferior, mejor, peor, avance, regresión, etcétera.

2. *El segundo sexo*, pp. 51-52.

La categoría de Otro es tan originaria como la conciencia misma. En las sociedades más primitivas, en las mitologías más antiguas, encontramos siempre una dualidad que es la de lo Mismo y lo Otro; esta división no se situó en un principio bajo el signo de la división de sexos, no depende de ningún dato empírico: es lo que se deduce, por ejemplo, de los trabajos de Granet sobre el pensamiento chino, de los de Dumézil sobre India y Roma. En los

binomios Varuna-Mitra, Urano-Zeus, Sol-Luna, Día-Noche, no está implicado en principio ningún elemento femenino, como tampoco en la oposición del Bien y el Mal, de los principios fastos o nefastos, de la derecha y de la izquierda, de Dios y de Lucifer; la alteridad es una categoría fundamental del pensamiento humano. Ningún colectivo se define nunca como Uno sin enunciar inmediatamente al Otro frente a sí. Basta que tres viajeros se reúnan por azar en un mismo compartimento para que el resto de los viajeros se conviertan en «otros» vagamente hostiles. Para el aldeano, todas las personas que no pertenecen a su aldea son «otros» sospechosos; para el nativo de un país, los habitantes de países que no son el suyo aparecen como «extranjeros»; los judíos son «otros» para el antisemita, los negros para los racistas norteamericanos, los indígenas para los colonos, los proletarios para las clases pudientes. [...] Estos fenómenos no se pueden entender si la realidad humana se considera exclusivamente un *mitsein* basado en la solidaridad y en la amistad. Por el contrario, se aclaran inmediatamente si, siguiendo a Hegel, descubrimos en la propia conciencia una hostilidad fundamental respecto a cualquier otra conciencia; el sujeto solo se afirma cuando se opone: pretende enunciarse como esencial y convertir al otro en inesencial, en objeto.

3. *El segundo sexo*, pp. 55.

En el momento en que las mujeres empiezan a participar en la elaboración del mundo, sigue siendo un mundo que pertenece a los hombres: a ellos no les cabe ninguna duda, y a ellas apenas. Negarse a ser Alteridad, rechazar la complicidad con el hombre sería para ellas renunciar a todas las ventajas que les puede procurar la alianza con la casta superior. El hombre soberano protegerá materialmente a la mujer súbdita y se encargará de justificar su existencia: además del riesgo económico, evita el riesgo metafísico de una libertad que debe inventar sus propios fines sin

ayuda. Junto a la pretensión de todo individuo de afirmarse como sujeto, que es una pretensión ética, también está la tentación de huir de su libertad y convertirse en cosa; se trata de un camino nefasto, porque pasivo, alienado, perdido, es presa de voluntades ajenas, queda mutilado en su trascendencia, frustrado de todo valor. Sin embargo, es un camino fácil: se evita así la angustia y la tensión de la existencia auténticamente asumida. El hombre que considera a la mujer como una Alteridad encontrará en ella profundas complicidades. De esta forma, la mujer no se reivindica como sujeto, porque carece de medios concretos para hacerlo, porque vive el vínculo necesario que la ata al hombre sin plantearse una reciprocidad, y porque a menudo se complace en su alteridad.

4. *El segundo sexo*, pp. 63-64.

La perspectiva que adoptamos es la de la moral existencialista. Todo sujeto se afirma concretamente a través de los proyectos como una trascendencia, solo hace culminar su libertad cuando la supera constantemente hacia otras libertades; no hay más justificación de la existencia presente que su expansión hacia un futuro indefinidamente abierto. Cada vez que la trascendencia vuelve a caer en la inmanencia, se da una degradación de la existencia en un «en sí», de la libertad en facticidad; esta caída es una falta moral si el sujeto la consiente; si se le inflige, se transforma en una frustración y una opresión; en ambos casos, se trata de un mal absoluto. Todo individuo que se preocupe por justificar su existencia la vive como una necesidad indefinida de trascenderse. Ahora bien, lo que define de forma singular la situación de la mujer es que, siendo como todo ser humano una libertad autónoma, se descubre y se elige en un mundo en el que los hombres le imponen que se asuma como la Alteridad; se pretende petrificarla como objeto, condenarla a la inmanencia, ya que su trascendencia será permanentemente trascendida por otra conciencia esencial y

soberana. El drama de la mujer es este conflicto entre la reivindicación fundamental de todo sujeto que siempre se afirma como esencial y las exigencias de una situación que la convierte en inesencial. ¿Cómo puede realizarse un ser humano dentro de la condición femenina? ¿Qué caminos se le abren? ¿Cuáles conducen a un callejón sin salida? ¿Cómo recuperar la independencia en el seno de la dependencia? ¿Qué circunstancias limitan la libertad de la mujer? ¿Las puede superar? Son las preguntas fundamentales que quisiéramos dilucidar. Lo que viene a ser que, si nos interesamos por las oportunidades del individuo, no definiremos esas oportunidades en términos de felicidad, sino de libertad.

5. *El segundo sexo*, pp. 97-99.

Cuando aceptamos una perspectiva humana, que define el cuerpo a partir de la existencia, la biología se convierte en una ciencia abstracta; en el momento en que la circunstancia fisiológica (inferioridad muscular) reviste un significado, aparece como dependiente de todo un contexto; la «debilidad» solo es tal a la luz de los objetivos que el hombre se propone, de los instrumentos de que dispone y de las leyes que se impone. Si no quisiera aprehender el mundo, la idea misma de asidero sobre las cosas no tendría sentido; cuando en esta aprehensión no es necesario el uso pleno de la fuerza corporal, por debajo del mínimo utilizable, las diferencias se anulan; allá donde las costumbres prohíben la violencia, la energía muscular no puede fundamentar un dominio: son necesarias referencias existenciales, económicas y morales para definir concretamente la noción de debilidad. Se ha dicho que la especie humana era una antífrasis; la expresión no es totalmente exacta, pues el hombre no puede contradecir sus circunstancias, pero constituye su verdad por la forma en que las asume; la naturaleza solo tiene realidad para él en la medida en que se engloba en su acción, y su propia naturaleza no es una excepción.

Al igual que no es posible medir en abstracto su forma de aprehender el mundo, tampoco lo es medir la carga que constituye para la mujer su función generadora: la relación de la maternidad con la vida individual está naturalmente regulada en los animales por el ciclo del celo y de las estaciones; en la mujer es indefinida; solo la sociedad la puede decidir; según exija más o menos nacimientos, según sean las condiciones higiénicas en las que se desarrollen el embarazo y el parto, el sometimiento de la mujer a la especie será más o menos estrecho. Si bien podemos decir que entre los animales superiores la existencia individual se afirma más imperiosamente en el macho que en la hembra, en la humanidad las «posibilidades» individuales dependen de la situación económica y social.

[…]

Así pues, tendremos que estudiar las circunstancias biológicas a la luz de un contexto ontológico, económico, social y psicológico. El sometimiento de la mujer a la especie, los límites de sus capacidades individuales, son hechos de enorme importancia; el cuerpo de la mujer es uno de los elementos esenciales de la situación que ocupa en este mundo. Sin embargo, no basta con definirlo; sólo tiene realidad vital en la medida en que lo asume la conciencia a través de las acciones y en el seno de una sociedad; la biología no es suficiente para ofrecer una respuesta a la pregunta que nos ocupa: ¿por qué la mujer es Alteridad? Se trata de saber cómo se ha encarnado en ella la naturaleza en el transcurso de la historia; se trata de saber lo que la humanidad ha hecho con la hembra humana.

6. *El segundo sexo*, pp. 127-128.

Las hordas primitivas no se interesaban en absoluto por su posteridad. Al no estar atadas a un territorio, al no poseer nada, al no encarnarse en ninguna cosa estable, no podían formarse una

idea concreta de la permanencia; no tenían preocupación por perpetuarse y no se reconocían en su descendencia; no temían la muerte y no reclamaban herederos; los hijos eran una carga y no una riqueza; la prueba es que los infanticidios siempre fueron numerosos entre los pueblos nómadas; muchos de los recién nacidos que no eran masacrados morían por falta de higiene entre la indiferencia general. La mujer que engendra no conoce el orgullo de la creación; se siente el juguete pasivo de fuerzas oscuras, y el doloroso parto es un accidente inútil o incluso importuno. Más adelante se concederá mayor precio al niño, pero de todas formas, engendrar, amamantar no son actividades, son funciones naturales; no suponen ningún proyecto; por esta razón, no sirven a la mujer para una afirmación altiva de su existencia; sufre pasivamente su destino biológico. Los trabajos domésticos a los que se consagra, porque son los únicos que se pueden conciliar con las cargas de la maternidad, la encierran en la repetición y en la inmanencia; se reproducen día tras día en forma idéntica que se perpetúa casi sin cambios de siglo en siglo; no producen nada nuevo. El caso del hombre es radicalmente diferente; no alimenta al grupo como las abejas obreras mediante un simple proceso vital, sino mediante actos que trascienden su condición animal. El *horno faber* es desde el principio de los tiempos un inventor: el palo, la maza con la que arma su brazo para alcanzar los frutos, para derribar a los animales, son instrumentos con los que amplía su control del mundo; no se limita a transportar al hogar los peces que captura en el mar; primero tiene que conquistar el reino de las aguas tallando piraguas; para apropiarse de las riquezas del mundo se incauta del mundo mismo. En esta acción experimenta su poder; plantea unos fines, proyecta caminos hacia ellos: se realiza como existente. Para mantener, crea; desborda el presente, abre el futuro.

Por esta razón, las expediciones de caza y pesca tienen un carácter sagrado. Se acogen sus triunfos con fiestas y celebraciones; el hombre reconoce así su humanidad. Este orgullo lo manifiesta ahora también cuando ha levantado un pantano, un rascacielos, una pila atómica. No solo ha trabajado para conservar

el mundo dado: ha hecho estallar las fronteras, ha sentado las bases de un nuevo futuro.

Su actividad tiene una dimensión diferente que le otorga su dignidad suprema: a menudo es peligrosa. Si la sangre solo fuese un alimento, no tendría más valor que la leche; pero el cazador no es un carnicero: en la lucha contra los animales salvajes, corre riesgos. El guerrero, para aumentar el prestigio de la horda, del clan al que pertenece, pone en juego su propia vida. Así demuestra brillantemente que para el hombre la vida no es el valor supremo, que debe servir para fines más importantes que ella misma. La peor maldición que pesa sobre la mujer es estar excluida de estas expediciones guerreras; si el hombre se eleva por encima del animal no es dando la vida, sino arriesgándola; por esta razón, en la humanidad la superioridad no la tiene el sexo que engendra, sino el que mata. Aquí está la clave de todo el misterio. En la biología, solo creándose de nuevo se mantiene una especie, pero esta creación solo es una repetición de la misma Vida en formas diferentes. Al trascender la Vida gracias a la Existencia, el hombre garantiza la repetición de la Vida: con esta superación crea valores que dejan sin valor la pura repetición. En el animal, la gratuidad, la variedad de las actividades masculinas son vanas porque ningún proyecto las habita; cuando no sirve a la especie, lo que hace no es nada; sin embargo, al servir a la especie, el macho humano moldea la faz del mundo, crea instrumentos nuevos, inventa, forja el futuro.

Al plantearse como soberano, cuenta con la complicidad de la propia mujer: porque ella es también un existente, está habitada por la trascendencia y su proyecto no es la repetición, sino su superación hacia un futuro diferente; encuentra en el corazón de su ser la confirmación de las pretensiones masculinas. Se asocia a los hombres en las fiestas que celebran el éxito y las victorias de los machos. Su desgracia es haber estado biológicamente condenada a repetir la Vida, cuando a sus ojos la Vida no lleva en sí sus razones de ser, y estas razones son más importantes que la vida misma.

7. *El segundo sexo*, pp. 351-352.

Hay diferentes tipos de mitos. Éste, que sublima un aspecto inmutable de la condición humana, que es la «división» de la humanidad en dos categorías de individuos, es un mito estático; proyecta sobre un cielo platónico una realidad tomada de la experiencia, o conceptualizada a partir de la experiencia; los hechos, el valor, el significado, la noción, la ley empírica, los sustituye por una Idea trascendente, intemporal, inmutable, necesaria. Esta idea se escapa de todo cuestionamiento, ya que se sitúa más allá de las circunstancias; está dotada de una verdad absoluta. Así, a la existencia dispersa, contingente y múltiple de las mujeres, el pensamiento mítico contrapone el Eterno Femenino, único y estático; si la definición que se da de él se contradice con las conductas de las mujeres de carne y hueso, estas últimas están equivocadas: se declara no que la Feminidad es una entidad, sino que las mujeres no son femeninas. Las contradicciones de la experiencia no tienen poder contra el mito. No obstante, en cierta forma, bebe en las fuentes de la experiencia. Es exacto, por ejemplo, que la mujer es una alteridad para el hombre, y que esta alteridad se experimenta concretamente en el deseo, las relaciones físicas, el amor; pero la relación real es de reciprocidad; como tal, provoca dramas auténticos: a través del erotismo, el amor, la amistad y sus alternativas de decepción, odio, rivalidad, es lucha de conciencias que desean ser, ambas, esenciales, es reconocimiento de las libertades que se confirman mutuamente, es tránsito indefinido de la enemistad a la complicidad. Enunciar a la Mujer es enunciar la Alteridad absoluta, sin reciprocidad, negando a pesar de la experiencia que sea un sujeto, un semejante.

En la realidad concreta, las mujeres se manifiestan en aspectos diferentes; pero cada uno de los mitos edificados a propósito de la mujer pretende resumirla en su totalidad; cada uno pretende ser único; la consecuencia es que existe una pluralidad de mitos incompatibles y que los hombres se pierden en ensueños ante las extrañas incoherencias de la idea de Feminidad; como toda mujer

participa de una pluralidad de estos arquetipos que pretenden encerrar cada uno de ellos su Verdad exclusiva, los hombres encuentran ante sus compañeras el asombro de los sofistas que no podían entender que un hombre fuera rubio y moreno al mismo tiempo.

8. *El segundo sexo*, pp. 371-372.

No se nace mujer: se llega a serlo. Ningún destino biológico, psíquico, económico, define la imagen que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; el conjunto de la civilización elabora este producto intermedio entre el macho y el castrado que se suele calificar de femenino. Solo la mediación ajena puede convertir a un individuo en Alteridad. Mientras existe para sí, el niño no se puede captar como sexualmente diferenciado. Entre las niñas y los niños, el cuerpo es primero la emanación de una subjetividad, el instrumento que lleva a cabo la comprensión del mundo: captan el universo a través de los ojos, las manos, no de los órganos sexuales. El drama del nacimiento, el del destete, se desarrollan de la misma forma para los bebés de ambos sexos; tienen los mismos intereses y los mismos placeres; la succión es la fuente de sus primeras sensaciones agradables; luego pasan por una fase anal en la que obtienen las mayores satisfacciones de las funciones excretoras que les son comunes; su desarrollo genital es similar; exploran su cuerpo con la misma curiosidad y la misma indiferencia; del clítoris y del pene obtienen un mismo placer difuso; en la medida en que se objetiva su sensibilidad, se vuelve hacia la madre: la carne femenina suave, lisa, elástica, suscita los deseos sexuales, y estos deseos son prensiles; de una forma agresiva, la niña como el niño abrazan a la madre, la palpan, la acarician; tienen los mismos celos si nace otro niño, lo manifiestan con las mismas conductas: cóleras, enojo, trastornos urinarios; recurren a las mismas coqueterías para captar el amor de los adultos. Hasta los doce años,

la niña es tan robusta como sus hermanos, manifiesta la misma capacidad intelectual; no hay ningún campo en el que no pueda rivalizar con ellos. Si bien antes de la pubertad, incluso desde la primera infancia, ya se nos aparece como sexualmente diferenciada, no es porque misteriosos instintos la condenen inmediatamente a la pasividad, a la coquetería, a la maternidad: la intervención del otro en la vida del niño es casi originaria y desde sus primeros años se le insufla imperiosamente su vocación.

9. *El segundo sexo*, pp. 382-383.

Mientras el niño se busca en el pene como sujeto autónomo, la niña mima a su muñeca y la adorna como sueña que la mimen y que la adornen a ella; a la inversa, se concibe a sí misma como una muñeca maravillosa. A través de cumplidos y regañinas, a través de imágenes y palabras, descubre el sentido de las palabras «bonita» y «fea»; pronto aprende que para gustar hay que ser «bonita como una estampa»; trata de parecerse a un cromo, se disfraza, se mira en el espejo, se compara con las princesas y las hadas de los cuentos. Un ejemplo impactante de esta coquetería infantil nos lo da Marie Bashkirtseff. No es casual que, destetada muy tarde —tenía tres años y medio—, haya experimentado a la edad de cuatro o cinco años una necesidad tan fuerte de hacerse admirar, de existir para el otro: el choque debió ser violento en una niña más madura y tuvo que tratar de superar más apasionadamente la separación infligida: «A los cinco años —escribe en su diario— me vestía con las puntillas de mamá, con flores en el pelo, y me iba a bailar al salón. Era la gran bailarina Patipa y toda la casa estaba ahí, mirándome...».

10. *El segundo sexo*, pp. 383-384.

La pasividad que caracterizará esencialmente a la mujer «femenina» es un rasgo que se desarrolla en ella desde sus primeros años. Sin embargo, no es verdad que se trate de un imperativo biológico; en realidad, se trata de un destino impuesto por su educación y por la sociedad. La suerte inmensa del niño es que su forma de existir para el otro le ayuda a afirmarse para sí. Hace el aprendizaje de su existencia como libre movimiento hacia el mundo; rivaliza en dureza e independencia con los otros niños, desprecia a las niñas. Trepando a los árboles, luchando con sus compañeros, enfrentándose a ellos en juegos violentos, vive su cuerpo como un medio de dominar la naturaleza y un instrumento de combate; se enorgullece de sus músculos como de su sexo; a través de juegos, deportes, luchas, desafíos, pruebas, encuentra un uso equilibrado para sus fuerzas; al mismo tiempo, conoce las severas lecciones de la violencia; aprende a encajar golpes, a despreciar el dolor, a rechazar las lágrimas de sus primeros años. Emprende, inventa, se arriesga. Evidentemente, también se percibe como «para otro», cuestiona su virilidad y de sus relaciones con los adultos y sus compañeros se derivan muchos problemas. Pero lo más importante es que no existe oposición fundamental entre el desvelo por esta figura objetiva que es la suya y su voluntad de afirmarse en proyectos concretos. Cuando hace, está obrando para ser al mismo tiempo. Por el contrario, en la mujer encontramos desde el principio un conflicto entre su existencia autónoma y su «ser otro»; se le enseña que para gustar hay que tratar de gustar, hay que convertirse en objeto; debe renunciar, pues, a su autonomía. Se la trata como a una muñeca de carne y se le niega la libertad; así se cierra un círculo vicioso, porque cuanto menos ejerza su libertad para comprender, captar y descubrir el mundo que la rodea, menos recursos encontrará en él, menos se atreverá a afirmarse como sujeto; si se la empujara a ello, podría manifestar la misma exuberancia vital, la misma curiosidad, el mismo espíritu de iniciativa, la misma osadía que un niño.

11. *El segundo sexo*, pp. 626-627.

El drama del matrimonio no es que no garantiza a la mujer la felicidad que le promete —la felicidad no tiene garantías—, sino que la mutila, condenándola a la repetición y a la rutina. Los veinte primeros años de la vida femenina son de una riqueza extraordinaria; la mujer pasa por las experiencias de la menstruación, de la sexualidad, del matrimonio, de la maternidad; descubre el mundo y su destino. A los veinte años, señora de su casa, atada para siempre a un hombre, con un hijo en los brazos, su vida ha terminado para siempre. Las verdaderas acciones, el verdadero trabajo, son cosa del hombre; ella solo tiene ocupaciones, a menudo agotadoras, pero que nunca la llenan realmente. Se alaba su renuncia, su abnegación, pero muchas veces le parece totalmente vano «ocuparse de dos seres cualesquiera hasta el final de sus vidas». Es muy bonito renunciar, pero hay que saber en aras de qué o de quién. Lo peor es que su misma abnegación aparece como importuna; se convierte a los ojos del marido en una tiranía a la que trata de sustraerse; y no obstante, él es quien la impone a la mujer como su suprema, su única justificación; al casarse con ella, la obliga a que se le entregue toda entera; no reconoce la obligación recíproca, que es aceptar este don. La frase de Sofía Tolstoi: «Vivo por él, para él, exijo para mí la misma cosa», es ciertamente indignante, pero Tolstoi exigía efectivamente que viviera solo para él y por él, actitud que solo puede justificar la reciprocidad. La falsedad de un marido condena a la mujer a una infelicidad de la que luego él se queja como su víctima. De la misma forma que la quiere al mismo tiempo fría y caliente, exige que se entregue totalmente, pero sin pesarle; le pide que sirva de anclaje en la tierra pero que le deje libre, que garantice la repetición monótona de las jornadas y que no le aburra, que siempre esté presente pero nunca sea inoportuna; quiere tenerla toda para él, pero no pertenecerle; vivir en pareja y estar solo. Así pues, desde el momento en que se casa con ella, ya la está engañando. Ella se pasa la vida midiendo la envergadura de esta traición.

12. *El segundo sexo*, pp. 546-547.

Actualmente, el matrimonio conserva para la gran mayoría esta imagen tradicional. En primer lugar, se le impone mucho más imperiosamente a la muchacha que al joven. Hay importantes capas sociales en las que no tiene ninguna otra perspectiva; entre los agricultores, la soltera es una paria; se queda de criada de sus padres, de su cuñado; no se le permite emigrar a la ciudad; el matrimonio, al someterla a un hombre, la convierte en ama de casa. En algunos medios burgueses, la joven sigue siendo incapaz de ganarse la vida; solo puede vegetar como un parásito en el hogar paterno o aceptar en un hogar extraño una posición subalterna. Incluso cuando está más emancipada, el privilegio económico de los varones la lleva a preferir el matrimonio a una profesión: buscará un marido cuya situación sea superior a la suya, que le permitirá «llegar» más deprisa, más lejos de lo que ella sería capaz. Se acepta, como antes, que el acto amoroso es, por parte de la mujer, un servicio que presta al hombre; él toma su placer y debe ofrecer una compensación a cambio. El cuerpo de la mujer es un objeto que se compra; para ella representa un capital que está autorizada a explotar. A veces le aporta una dote a su esposo; a menudo se compromete a realizar determinadas labores domésticas: llevar la casa, criar a los hijos. En todo caso, tiene derecho a dejarse mantener e incluso la moral tradicional la empuja a ello. Es natural que se sienta tentada por esta facilidad, sobre todo porque las profesiones femeninas en general son ingratas y mal pagadas; el matrimonio es una carrera más ventajosa que muchas otras. Las costumbres siguen haciendo difícil la liberación sexual de la mujer soltera; en Francia, el adulterio de la esposa hasta nuestros días ha sido delito, mientras que ninguna ley impedía a la mujer el amor libre; no obstante, si deseaba un amante, primero se tenía que casar. Muchas jóvenes burguesas, educadas con severidad, se siguen casando en la actualidad para «ser libres». Gran número de norteamericanas han conquistado su libertad sexual, pero sus experiencias se asemejan a las de los jóvenes primitivos descritos

por Malinowsky, que disfrutan en la «casa de los solteros» de placeres sin consecuencia; se espera de ellos que se casen y solo entonces tienen consideración de adultos. Una mujer sola, en los Estados Unidos más que en Francia, es un ser socialmente incompleto, aunque se gane la vida; necesita una alianza en el dedo para conquistar la dignidad integral de una persona y la plenitud de sus derechos. En particular, la maternidad solo se respeta en la mujer casada; la madre soltera sigue siendo objeto de escándalo y el niño es para ella un obstáculo importante. Por todas estas razones, muchas adolescentes del Viejo y del Nuevo Mundo, preguntadas por sus proyectos de futuro, contestan ahora como lo hicieron antes: «Me quiero casar». Sin embargo, ningún joven considera el matrimonio como su proyecto fundamental. El éxito económico le dará su dignidad de adulto: el matrimonio puede formar parte de ella —sobre todo para el campesino—, pero también es posible excluirlo. Las condiciones de la vida moderna —menos estable, más insegura que antes— hacen que las cargas del matrimonio sean especialmente pesadas para el joven; los beneficios han disminuido, por el contrario, puesto que puede cubrir fácilmente sus necesidades y en general tiene satisfacciones sexuales a su alcance. Sin duda, el matrimonio supone comodidades materiales («Se come mejor en casa que en el restaurante»), comodidades eróticas («Así tenemos el burdel en casa»), libera al individuo de su soledad, lo fija en el espacio y el tiempo dándole un hogar, unos hijos; es una realización definitiva en su existencia. En cualquier caso, el conjunto de las demandas masculinas es inferior a las ofertas femeninas. El padre, más que entregar a su hija, se la quita de encima; la joven que busca marido no responde a una llamada masculina, la provoca.

13. *El segundo sexo*, pp. 791-792.

Se ha dicho a veces que el narcisismo era la actitud fundamental de todas las mujeres; sin embargo, al ampliar abusivamente esta noción, se la anula como La Rochefoucauld anuló la de egoísmo. En realidad, el narcisismo es un proceso de alienación bien definido: el yo se erige en fin absoluto y el sujeto emprende la huida en él. Muchas otras actitudes —auténticas o falsas— aparecen en la mujer: ya hemos estudiado algunas de ellas. Lo que es verdad es que las circunstancias invitan a la mujer más que al hombre a volverse hacia sí y a consagrarse su amor. Todo amor reclama la dualidad de un sujeto y de un objeto. La mujer llega al narcisismo por dos caminos convergentes. Como sujeto se siente frustrada; siendo niña se la priva de ese alter ego que es el pene para el niño. Más tarde, su sexualidad agresiva permanece insatisfecha. Y lo que es más importante, las actividades viriles le están prohibidas. Se ocupa, pero no hace nada; a través de sus funciones de esposa, madre, ama de casa, no se le reconoce su singularidad. La realidad del hombre está en las casas que construye, los bosques que tala, los enfermos que cura; al no poder realizarse a través de proyectos y de fines, la mujer se esforzará por captarse en la inmanencia de su persona. Parodiando la frase de Sieyes, Marie Bashkirtseff escribía: «¿Qué soy? Nada. ¿Qué quisiera ser? Todo». Porque no son nada, muchas mujeres limitan orgullosamente sus intereses a su yo, que hipertrofian para confundirlo con el Todo. «Soy mi propia heroína», decía también Marie Bashkirtseff. Un hombre que actúa necesariamente se compara. Ineficaz, separada, la mujer no puede ni situarse ni medirse; se da una importancia soberana porque no le es accesible ningún objeto importante.

Si puede ofrecerse a sí misma a sus propios deseos, es porque desde su infancia se ha visto como un objeto. Su educación la ha empujado a alienarse en su cuerpo entero, la pubertad le ha revelado este cuerpo como pasivo y deseable; es una cosa hacia la que puede volver sus manos conmovidas por el raso o el terciopelo, que puede mirar con ojos de amante. En el placer solitario, la mujer puede llegar a desdoblarse en un sujeto masculino y un objeto femenino; por ejemplo, Irene, cuyo caso estudió Dalbiez, se decía: «Me voy a amar», o más apasionadamente: «Me voy a poseer», o

en un paroxismo: «Me voy a fecundar». Marie Bashkirtseff también es sujeto y objeto cuando escribe: «Sin embargo, es una lástima que nadie me vea los brazos y el torso, toda esta frescura y toda esta juventud».

14. *El segundo sexo*, pp. 809-810.

La palabra “amor” no tiene el mismo sentido para uno y otro sexo y se convierte así en fuente de algunos graves malentendidos que los separan. Byron dijo oportunamente que el amor solo es una ocupación en la vida del hombre, mientras que es la vida misma de la mujer. [...] En realidad, no se trata de una ley de la naturaleza. Lo que se refleja en la concepción que tienen el hombre y la mujer del amor es la diferencia de su situación. El individuo que es sujeto, que es él mismo, si busca generosamente la trascendencia, se esfuerza por ampliar su dominio del mundo: es ambicioso, actúa. Sin embargo, un ser inesencial no puede descubrir lo absoluto en el corazón de su subjetividad; un ser abocado a la inmanencia no puede realizarse en actos. Encerrada en la esfera de lo relativo, destinada al varón desde su infancia, acostumbrada a ver en él un soberano al que no le está permitido igualar, lo que sueña la mujer que no ha aniquilado su reivindicación de ser humano es superar su ser hacia uno de estos seres superiores, es unirse, fusionarse con el sujeto soberano; para ella no hay más salida que perderse en cuerpo y alma en aquel que se considera lo absoluto, lo esencial. Ya que de todas formas está condenada a la dependencia, en lugar de obedecer a unos tiranos —padres, marido, protector— prefiere servir a un dios; opta por desear tan ardientemente su esclavitud que se le aparecerá como la expresión de su libertad; se esforzará por superar su situación de objeto inesencial asumiéndola radicalmente; a través de su carne, sus sentimientos, sus conductas, exaltará soberanamente al ser amado, lo poseerá como

valor y realidad suprema: se aniquilará ante él. El amor se convierte para ella en una religión.

15. *El segundo sexo*, pp. 839-840.

El amor se le ha asignado a la mujer como vocación suprema, y cuando se lo dirige al hombre busca en él a Dios. Si las circunstancias no le permiten el amor humano, si está decepcionada o es exigente, optará por adorar la divinidad en Dios mismo. Efectivamente, ha habido hombres que ardieron también con esta llama, pero no son muchos y su fervor revestía un aspecto intelectual muy depurado. Sin embargo, las mujeres que se abandonan a las delicias de los celestes esponsales son legión, y los viven de forma curiosamente afectiva. La mujer está acostumbrada a vivir de rodillas; normalmente, espera que su salvación caiga del cielo donde reinan los varones; ellos también están envueltos en una nube: a través de los velos de su presencia carnal se revela su majestad. El Amado siempre está más o menos ausente; se comunica con su adoradora mediante signos ambiguos; ella solo conoce su corazón mediante un acto de fe; y cuanto más superior se le aparece, más impenetrables resultan sus conductas. Hemos visto que en la erotomanía esta fe se resistía a todas las decepciones. La mujer no necesita ver ni tocar para sentir junto a ella la Presencia. No importa que se trate de un médico, de un sacerdote o de Dios; conocerá las mismas evidencias incuestionables, aceptará como esclava en su corazón las oleadas de un amor que le viene de arriba. Amor humano, amor divino se confunden, no porque este sea una sublimación de aquel, sino porque el primero es también un movimiento hacia una trascendencia, hacia lo absoluto. Se trata en todo caso para la enamorada de salvar su existencia contingente uniéndola al Todo encarnado en una Persona soberana.

16. *El segundo sexo*, pp. 853-854.

No obstante, existe actualmente gran número de privilegiadas que encuentran en su profesión una autonomía económica y social. A ellas nos referimos cuando nos preguntamos sobre las posibilidades de la mujer y sobre su futuro. Por esta razón, aunque todavía no constituyan más que una minoría, es especialmente interesante estudiar de cerca su situación; si los debates feministas y antifeministas se prolongan, es para hablar de su situación. Unos afirman que las mujeres emancipadas de nuestros días no logran en el mundo nada importante y que, por otra parte, les cuesta encontrar un equilibrio interior. Otros exageran los resultados que obtienen y cierran los ojos ante sus dificultades. En realidad, nada permite decir que han equivocado el camino; no obstante, es evidente que no están tranquilamente instaladas en su nueva condición: solo han recorrido la mitad del camino. La mujer que se libera económicamente del hombre no está por ello en una situación moral, social, psicológica idéntica a él. La forma en que se implica en su profesión y se consagra a ella depende del contexto que constituye la forma global de su vida. Cuando aborda su vida de adulta, no tiene tras ella el mismo pasado que un niño; la sociedad no la considera con los mismos ojos; el universo se le presenta desde una perspectiva diferente. El hecho de ser mujer plantea actualmente a un ser humano autónomo problemas singulares.

17. *El segundo sexo*, pp. 896-897.

¿Basta con cambiar las leyes, las instituciones, las costumbres, la opinión y todo el contexto social para que las mujeres y los hombres sean realmente semejantes? «Las mujeres siempre serán mujeres», dicen los escépticos; otros videntes profetizan que despojándolas de su feminidad no se las transformará en hombres y que se convertirán en monstruos. Es como admitir que la mujer de

nuestros días es una creación de la naturaleza; hay que repetir una vez más que en la sociedad humana nada es natural y la mujer es uno de tantos productos elaborados por la civilización; la intervención ajena en su destino es originaria: si esta acción estuviera dirigida en otro sentido, el resultado sería muy diferente. La mujer no se define por sus hormonas, ni por instintos misteriosos, sino por la forma en que percibe, a través de las conciencias ajenas, su cuerpo y su relación con el mundo; el abismo que separa a la adolescente del adolescente ha sido agrandado de forma deliberada desde los primeros momentos de su infancia; más adelante ya no es posible impedir que la mujer sea lo que ha sido hecha y siempre arrastrará tras ella ese pasado; si medimos el peso de esta circunstancia, comprenderemos claramente que su destino no está fijado para la eternidad. Ciertamente, no hay que creer que baste modificar su condición económica para que la mujer se transforme: este factor ha sido y sigue siendo el factor primordial de su evolución; pero mientras no se hayan producido las consecuencias morales, sociales, culturales, etc., que anuncia y que exige, no podrá surgir la mujer nueva; en este momento, no son realidad en ningún sitio, ni en la URSS, ni en Francia o en Estados Unidos; por esta razón, la mujer de hoy está dividida entre el pasado y el futuro; aparece con frecuencia como una “mujer, mujer” disfrazada de hombre y no se siente a gusto, ni en su carne de mujer ni en su ropa masculina. Tiene que cambiar de piel y cortarse su propia ropa. Solo lo podrá conseguir gracias a una evolución colectiva. Ningún educador aislado puede modelar en este momento un «ser humano mujer» que sea el homólogo exacto del «ser humano varón»: educada como un muchacho, la niña se siente excepcional y así sufre una nueva forma de especificación. Stendhal lo entendió bien cuando decía: «Hay que plantar todo el bosque de golpe». Por el contrario, en una sociedad en la que la igualdad de sexos se hubiera hecho realidad concretamente, esta igualdad se afirmaría de nuevo en cada individuo.

V

1. *La vejez*, p. 10.

Si los viejos manifiestan los mismos deseos, los mismos sentimientos, las mismas reivindicaciones que los jóvenes, causan escándalo; en ellos el amor, los celos parecen odiosos o ridículos, la sexualidad repugnante, la violencia irrisoria. Deben dar ejemplo de todas las virtudes. Ante todo se les exige serenidad; se asume que la poseen, lo cual autoriza a desinteresarse de su desventura. La imagen sublimada que se propone de ellos es la del Sabio aureolado de pelo blanco, rico en experiencia y venerable, que domina desde muy arriba la condición humana; si se apartan de ella, caen por debajo: la imagen que se opone a la primera es la del viejo loco que chochea, dice desatinos y es el hazmerreír de los niños. De todas maneras, o por su virtud o por su abyección, se sitúan fuera de la humanidad. Es posible, pues, negarles sin escrúpulo eso mínimo que se considera necesario para llevar una vida humana.

2. *La vejez*, p. 11.

A los 20, a los 40 años pensarme vieja es pensarme otra. Hay algo aterrador en toda metamorfosis. De niña me quedaba estupefacta y hasta me angustiaba cuando imaginaba que un día habría de transformarme en persona mayor. Pero el deseo de seguir

siendo uno mismo generalmente queda compensado a esa tierna edad por las ventajas considerables de la condición de adulto. En tanto que la vejez aparece como una desgracia: aun entre las gentes a las que se considera bien conservadas, la decadencia física que entraña salta a los ojos. Porque la especie humana es aquella en que los cambios debidos a los años son más espectaculares. Los animales se consumen, se descarnan, se debilitan, no se metamorfosean. Nosotros sí. Se nos aprieta el corazón cuando al lado de una joven hermosa vemos su reflejo en el espejo de los años futuros: su madre. Los indios nambikwaras, cuenta Lévi-Strauss, tienen una sola palabra para decir “joven y bello” y otra para decir “viejo y feo”. Ante la imagen que los viejos nos proponen de nuestro futuro, somos incrédulos; una voz en nosotros murmura absurdamente que no nos ocurrirá. Antes de que nos caiga encima, la vejez es algo que solo concierne a los demás. Así se puede comprender que la sociedad logre disuadirnos de ver en los viejos a nuestros semejantes.

3. *La vejez*, p. 13.

La sociedad impone a la inmensa mayoría de los ancianos un nivel de vida tan miserable que la expresión “pobre y viejo” constituye casi un pleonasmo; a la inversa, la mayoría de los indigentes es vieja. Los ocios abren al jubilado posibilidades nuevas; en el momento en que el individuo se encuentra por fin liberado de coacciones, se le quitan los medios de utilizar su libertad. Está condenado a vegetar en la soledad y el aburrimiento, es un puro desecho. Que durante los quince o veinte últimos años de su vida un hombre no sea más que un desecho es prueba del fracaso de nuestra civilización; esta prueba nos angustiaría si consideráramos a los viejos como hombres, con una vida humana detrás de ellos, y no como cadáveres ambulantes. Los que denuncian este sistema mutilante deberían poner de relieve este escándalo.

4. *La vejez*, p. 47.

La involución senil de un hombre se produce siempre en el seno de una sociedad; depende estrechamente de la naturaleza de ésta y del lugar que en ella ocupa el individuo en cuestión. El factor económico mismo no se puede aislar de las superestructuras sociales, políticas, ideológicas que lo cubren; considerado de modo absoluto, el nivel de vida es por ahora una abstracción; con recursos idénticos, un hombre será considerado rico en una sociedad pobre, y pobre en una sociedad rica. Para comprender la realidad y la significación de la vejez es, pues, indispensable examinar qué valor se asigna a los viejos, qué representación se tiene de ellos, en diferentes tiempos, en diferentes lugares. La importancia de esta confrontación, como he dicho, reside en que permitirá entrever, si no dar, una respuesta a esta pregunta esencial, ¿qué hay de ineluctable en la condición de viejo?, ¿en qué medida la sociedad es responsable de ello?

5. *La vejez*, pp. 105-106.

El hecho más importante que debe subrayarse es que la condición del viejo no depende de él, no la ha conquistado, sino que le es dada. He mostrado en *El segundo sexo* que cuando las mujeres sacan de sus poderes mágicos un gran prestigio en realidad lo deben a los hombres. La misma observación vale para los viejos con relación a los adultos. Su autoridad se funda en el temor o el respeto que inspiran, el día en que los adultos se liberan de estos sentimientos, los ancianos ya no tienen ningún poder. Es lo que ha ocurrido con bastante frecuencia en contacto con la civilización de los blancos. Los zandas, los arandas, ya no acaparan a las mujeres. Los jóvenes —los laos de África, por ejemplo— han abandonado sus aldeas donde mantenían a sus viejos padres para ir a buscar empleo en las ciudades. Los jóvenes leles han sacudido

el yugo de los ancianos convirtiéndose al cristianismo y trabajando con los europeos.

La autoridad de los viejos ha seguido afirmándose allí donde el conjunto de la comunidad quiere mantener a través de ellos sus tradiciones. La colectividad decide la suerte de los viejos según sus posibilidades o sus intereses; los viejos la soportan, incluso cuando se creen los más fuertes.

6. *La vejez*, pp. 106-107.

Por sumario que sea, este estudio basta para demostrar hasta qué punto la condición del viejo depende del contexto social. Sufre un destino biológico que entraña fatalmente una consecuencia económica: se vuelve improductivo. Pero su involución se ha precipitado más o menos según los recursos de la comunidad: en algunas la decrepitud comienza a los 40 años, en otras a los 80. Por otra parte, cuando una sociedad es relativamente próspera, le están permitidas ciertas opciones; es muy diferente para el hombre de edad ser considerado como un fardo y un estorbo o estar integrado en una comunidad

cuyos miembros han elegido sacrificar hasta cierto punto sus riquezas para garantizar su vejez. Su situación material no es lo único en juego, sino también el valor que se le reconoce; puede ser bien tratado y despreciado, o bien tratado y venerado, o temido. He dicho que la palabra declinación solo tiene sentido en relación con cierto fin con respecto al cual hay un acercamiento o un alejamiento. Si un grupo trata solamente de subsistir al día, convertirse en una boca que alimentar es declinar. Pero si, místicamente ligado a los antepasados, desea una supervivencia espiritual, entonces se encarna en el viejo que pertenece a la vez al pasado y al más allá; incluso la mayor decadencia física puede ser considerada entonces como el acmé de la vida. Las más de las veces este apogeo se sitúa

en la edad del hombre “entrecano” y la decrepitud es considerada como una declinación, pero no siempre.

El sentido que los hombres asignan a su existencia, su sistema global de valores, es el que define el sentido y el valor de la vejez. A la inversa, por la forma en que una sociedad se comporta con sus viejos, descubre sin equívoco la verdad a menudo cuidadosamente enmascarada de sus principios y sus fines.

Las soluciones prácticas adoptadas por los primitivos con respecto a los problemas que les plantean los viejos son muy diversas; los matan, los dejan morir, les conceden un mínimo vital, les garantizan un fin confortable, e incluso los honran o los colman de bienes. Veremos que los pueblos llamados civilizados aplican los mismos tratamientos; solo el asesinato está prohibido, si no va disimulado.

7. *La vejez*, pp. 266-267.

Además, aunque se haya guardado silencio al respecto, la condición de los viejos explotados ha influido profundamente en la concepción de los privilegiados. Sobre ella tenemos vagas nociones. Al parecer fueron muy poco numerosos en la Edad Media y hasta el siglo XVIII, en el campo y en las ciudades los trabajadores morían jóvenes. Los que sobrevivían estaban a cargo de una familia en general demasiado pobre para mantenerlos y recurrían a la caridad pública, a la de los castillos y los conventos. En ciertas épocas aun esos recursos les fueron negados; su suerte fue particularmente dura en el momento en que nació el capitalismo en la Inglaterra puritana y en el siglo XIX, durante la revolución industrial. La sociedad nunca los ha explotado directamente en la medida en que no tenían fuerza de trabajo que vender, pero han sido igualmente víctimas de la explotación. En su juventud y en su madurez las clases dominantes no les habían acordado más que lo que

necesitaban para reproducirse; una vez gastados en la tarea, los abandonaban con las manos vacías.

Inútiles, inoportunos, su suerte se parecía a la que les reservan las sociedades primitivas. Dependían esencialmente de la familia. Por afecto o por temor de la opinión pública, algunos les manifestaban solicitud o por lo menos los trataban correctamente. Pero las más de las veces eran descuidados, abandonados en un hospicio, expulsados e incluso muertos clandestinamente.

La clase dominante asistía con indiferencia a esos dramas; sus esfuerzos para socorrer a los viejos pobres siempre han sido irrisorios. Desde el siglo XIX se han vuelto numerosos, no ha podido ignorarlos. Para justificar su salvaje indiferencia se ha visto obligada a desvalorizarlos. Más que el conflicto de generaciones, la lucha de clases es la que ha dado a la noción de vejez su ambivalencia.

8. *La vejez*, p. 202.

Desde el antiguo Egipto hasta el Renacimiento, el tema de la vejez ha sido tratado casi siempre de manera estereotipada; las mismas comparaciones, los mismos adjetivos. Es el invierno de la vida. La blancura del pelo, de la barba, evocan la nieve, el hielo; hay una frialdad del blanco a la que se oponen el rojo —el fuego, el ardor— y el verde, color de las plantas, de la primavera, de la juventud. Estos estereotipos se perpetúan en parte porque el viejo sufre un destino biológico inmutable. Pero además, como no es agente de la Historia, el viejo no interesa, no vale la pena estudiarlo en su verdad. E incluso hay en la sociedad una consigna que es guardar silencio a su respecto. Lo exalte o lo rebaje, la literatura lo tapa con lugares comunes. Lo esconde en lugar de revelarlo. Con respecto a la juventud y a la madurez es considerado como una especie de esperpento: no es el hombre mismo sino su límite; está al margen de las condiciones humanas, uno no la reconoce, uno no se reconoce en él.

9. *La vejez*, pp. 108-109.

De inmediato se impone otra observación: es imposible escribir una historia de la vejez. La historia implica una circularidad. La causa que produce cierto efecto es a su vez modificada por este. La unidad diacrónica que se desarrolla con este encadenamiento posee cierto sentido. En rigor se puede hablar de una historia de la mujer pues esta ha sido el símbolo y el lugar de ciertos conflictos masculinos, entre su propia familia y la de su marido, por ejemplo. En la aventura humana nunca ha sido sujeto, pero por lo menos ha sido pretexto y resorte; su condición ha evolucionado siguiendo una línea caprichosa pero significativa. El viejo, en tanto que categoría social, nunca ha intervenido en el curso del mundo. Mientras conserva eficacia, permanece integrado a la colectividad y no se distingue de ella, es un adulto masculino de edad avanzada. Cuando pierde sus capacidades, se presenta como otro; entonces se convierte, mucho más radicalmente que la mujer, en un puro objeto. La mujer es necesaria para la sociedad; él no sirve para nada: ni moneda de cambio ni reproductor ni productor; no es más que una carga. Acabamos de ver que su condición le es otorgada; por lo tanto, no entraña jamás evolución alguna. El problema negro, se ha dicho, es un problema de blancos; el de la mujer, un problema masculino; pero la mujer lucha por conquistar la igualdad, los negros pelean contra la opresión; en cambio los viejos no tienen ningún arma y su problema es estrictamente un problema de adultos activos. Éstos deciden, según su propio interés práctico e ideológico, acerca del papel que conviene conferir a los ancianos.

10. *La vejez*, p. 268.

Todo el mundo lo sabe: la condición de los viejos es hoy escandalosa. Antes de examinarla en detalle hay que tratar de comprender por qué razón la sociedad se desentiende tan

fácilmente de ella. De una manera general cierra los ojos a los abusos, los escándalos, los dramas que no conmueven su equilibrio; no se preocupa más de la suerte de los niños abandonados, de los jóvenes delincuentes, de los disminuidos, que de los viejos. Pero en este último caso su indiferencia resulta aun más asombrosa; cada miembro de la colectividad debería saber que su porvenir está comprometido; y casi todos tienen relaciones individuales y estrechas con ciertos viejos. ¿Cómo explicar su actitud? La clase dominante es la que impone a las personas de edad su estatuto, pero el conjunto de la población activa es su cómplice. En la vida privada, ni hijos ni nietos se esfuerzan por suavizar la suerte de sus ascendientes. Veamos, pues, cuál es, en general, la actitud de los adultos y los jóvenes con respecto a la vieja generación.

11. *La vejez*, p. 269.

La reciprocidad exige esencialmente que a partir de mi dimensión teleológica yo aprehenda la del otro. Cuando, en casos patológicos de despersonalización, el enfermo no tiene más vínculo con sus propios fines, entonces los hombres se le aparecen como los representantes de una especie extraña. Lo que ocurre en el caso de la relación del adulto con el viejo es la inversa. El viejo —salvo excepciones— ya no hace nada. Se define por una *exis*, no por una *praxis*. El tiempo lo lleva hacia un fin —la muerte— que no es su fin, que no es establecido por un proyecto. Y por eso para los individuos activos se presenta como una “especie extraña” en la que no se reconocen. He dicho que la vejez inspira una repugnancia biológica; por una especie de autodefensa, el hombre la rechaza lejos de sí; pero esta exclusión solo es posible porque la complicidad de principio con cualquier empresa ya no interviene en su caso.

Hasta cierto punto esta condición del viejo es simétrica de la del niño con el que el adulto tampoco establece reciprocidad. No es casualidad que se hable en las familias de “un niño extraordinario

para su edad” y también de “un viejo extraordinario para su edad”; lo extraordinario es que, no siendo todavía o no siendo ya hombres, tengan conductas humanas.

12. *La vejez*, pp. 270-271.

Lo que caracteriza a la actitud práctica del adulto con respecto a los viejos es su duplicidad. El adulto se pliega hasta cierto punto a la moral social que hemos visto imponerse en los últimos siglos y que le prescribe respetarlos. Pero le conviene tratarlos como a seres inferiores y convencerlos de su decadencia. Se dedicará a hacer sentir a su padre sus deficiencias, sus torpezas, con el fin de que el viejo le ceda la dirección de sus negocios, le ahorre sus consejos y se resigne a un papel pasivo. Si la presión de la opinión lo obliga a ayudar a sus viejos padres, pretende gobernarlos a su gusto; y tendrá tantos menos escrúpulos cuanto más incapaces los crea de dirigirse solos.

El adulto tiraniza de una manera solapada al viejo que depende de él. No se atreve francamente a darle órdenes, pues no tiene derecho a su obediencia; evita atacarlo de frente, lo maneja. Desde luego, alega el interés del anciano. Toda la familia se hace cómplice. Se procede a minar la resistencia del abuelo, se lo abruma con deferencias que lo paralizan, se lo trata con una benevolencia irónica, se le habla haciéndose el tonto e incluso se cambian por detrás de él miradas cómplices, se dejan escapar palabras hirientes. Si la persuasión, la astucia no consiguen hacerlo ceder, no se vacila en mentirle o en recurrir a la fuerza. Por ejemplo, se le convence de entrar provisionalmente en una pensión para ancianos, donde queda abandonado. La mujer, el adolescente que dependen económicamente de un hombre adulto tienen más defensas que el viejo: la esposa presta servicios, el de lecho y trabajo doméstico; el adolescente llegará a ser un hombre, que podrá pedir cuentas; el viejo no hará sino bajar hacia la decrepitud y la muerte; no sirve

para nada. Puro objeto molesto, inútil, lo que se desea es poder tratarlo como un cero a la izquierda.

13. *La vejez*, p. 342.

La tragedia de la vejez es la condena radical de todo un sistema de vida mutilante, un sistema que no proporciona a la enorme mayoría de las personas que la integran ninguna razón de vivir. El trabajo y la fatiga ocultan esta ausencia que se descubre en el momento de la jubilación. Es mucho más grave que el aburrimiento. Al llegar a viejo, el trabajador ya no tiene lugar en la tierra porque en realidad nunca se le concedió ninguno; simplemente, no había tenido tiempo de darse cuenta. Cuando lo comprende, cae en una especie de desesperación embrutecida.

Frente a esta realidad, todos los “elogios de la vejez” parecen propios de mandarines y reservados a los que antes se llamaban “eupátridas”. Durante siglos los escritores solo se preocuparon de ellos. Apenas en una breve frase, Cicerón y Schopenhauer reconocían que ser viejo y pobre no es una situación soportable, ni siquiera para el sabio. Pero siguen adelante y se felicitan de que la edad libere al hombre de las pasiones. Hoy sabemos que “viejo y pobre” es casi un pleonasmo. La vejez, si libera las pasiones, exaspera las necesidades por su impotencia para satisfacerlas: los viejos tienen hambre, tienen frío, se mueren. Entonces solo la nada los “libera” de su cuerpo; antes, existe cruelmente como frustración y sufrimiento. En ningún otro punto se manifiesta tan abiertamente la indecencia de la cultura que hemos heredado.

14. *La vejez*, p. 352.

“Falso problema”, me dicen. “Mientras usted se siente joven lo es”. Esto es ignorar la compleja verdad: es una relación dialéctica entre mi ser para el otro, tal como se define objetivamente, y la conciencia que tomo de mí mismo a través de él. En mí, el otro es el que tiene edad, es decir el que soy para los otros; y ese otro soy yo. Por lo común nuestro ser para el otro se multiplica como el otro mismo. Toda palabra dicha sobre nosotros puede recusarse en nombre de un dicho diferente. En este caso, no está permitida ninguna discusión; las palabras “un sexagenario” traducen para todos el mismo hecho. Corresponden a fenómenos biológicos que un examen detectaría. Sin embargo, nuestra experiencia personal no nos indica el número de nuestros años. Ninguna impresión cenestésica nos revela las involuciones de la senectud. Este es uno de los rasgos que distinguen a la vejez de la enfermedad. Esta anuncia su presencia y el organismo se defiende contra ella de una manera a veces más perjudicial que el propio estímulo; existe con más evidencia para el sujeto que la sufre que para quienes lo rodean, que a menudo desconocen su importancia. La vejez se presenta con más claridad a los otros que al sujeto mismo, es un nuevo estado de equilibrio biológico; si la adaptación se opera sin tropiezos, el individuo que envejece no lo nota. Los montajes, los hábitos, permiten paliar durante mucho tiempo las deficiencias psicomotrices.

15. *La vejez*, p. 357.

Es lógico, puesto que en nosotros es el otro el que es viejo, que la revelación de nuestra edad nos venga de los otros. No lo aceptamos de buen grado. “Una persona se sobresalta siempre cuando se oye llamar vieja por primera vez”, observa O.W. Holmes. Yo me estremecí a los 50 años cuando una estudiante norteamericana me contó la frase de una compañera: “¡Pero entonces Simone de Beauvoir es una vieja!”. Toda una tradición ha

cargado esta palabra de sentido peyorativo, suena como un insulto. Por eso cuando uno se oye tratar de viejo reacciona a menudo con cólera. Mme. de Sévignc se sintió herida cuando en una carta de Mme. de La Fayette, que quería convencerla de que volviera a París, leyó las palabras: “Es usted vieja”. De eso se queja a su hija el 30 de noviembre de 1689: “No me siento en decadencia, aunque me lo recuerden. Sin embargo, hago a menudo reflexiones y cálculos, y encuentro bastante duras las condiciones de la vida. Me parece que he sido arrastrada a pesar mío a ese punto fatal en que hay que sufrir la vejez; la veo, ahí estoy y quisiera por lo menos arreglarme para no seguir adelante, para no avanzar en ese camino de achaques, dolores, pérdida de memoria, desfiguración que están por insultarme y oigo una voz que dice: “Tiene que caminar mal que le pese, y si no quiere, debe morir, que es un extremo que repugna a la naturaleza. Esta es, sin embargo, la suerte de todo el que avanza demasiado”.

16. *La vejez*, pp. 360-361.

Es que la vejez pertenece a esa categoría que Sartre ha llamado los irrealizables. Su número es infinito puesto que representan el reverso de nuestra situación. Lo que somos para los demás nos es imposible vivirlo a la manera del *para sí*. Lo irrealizable es “mi ser a distancia que limita todas mis elecciones y constituye su reverso”. Francesa, mujer, escritora, sexagenaria: esta situación que yo *vivo* es en medio del mundo una forma objetiva que se me escapa. Pero lo irrealizable solo se descubre como tal a la luz de un proyecto que apunta realizarlo. Francesa, en Francia nada me incita a interrogarme sobre el sentido de esta calificación; en país extranjero u hostil, mi nacionalidad existiría para mí y tendría que adoptar una cierta actitud a su respecto: reivindicarla, disimularla, olvidarla, etc. En nuestra sociedad, la persona de edad es designada como tal por las costumbres, por las conductas de los otros, por el vocabulario

mismo, ella tiene que asumir esa realidad. Hay una infinidad de maneras de hacerlo: ninguna me permitirá coincidir con la realidad que asumo. La vejez es un más allá de mi vida del que no puedo tener ninguna experiencia interior plena. De una manera más general, mi *ego* es un objeto trascendente que no habita mi conciencia y que solo puede ser apuntado a distancia.

Este apuntar se opera a través de una imagen: tratamos de representarnos lo que somos a través de la visión que los otros tienen de nosotros. La imagen misma no se da en la conciencia: es un haz de intencionalidades dirigidas a través de un analogon hacia un objeto ausente. Es genérica, contradictoria y vaga. Sin embargo, hay períodos que basta para asegurarnos de nuestra identidad, como ocurre con los niños si se sienten amados. Están satisfechos de ese reflejo de sí mismos que descubren a través de las palabras y las conductas de sus allegados, se adecúan a él, lo toman por su cuenta. En el umbral de la adolescencia la imagen se quiebra: la torpeza de la edad ingrata procede de que no se sabe de inmediato por qué reemplazarla. Se produce una vacilación análoga en el umbral de la vejez. Los psiquiatras hablan en los dos casos de una "crisis de la identidad". Pero hay grandes diferencias. El adolescente se da cuenta de que atraviesa un período de transición; su cuerpo se transforma y le molesta. El individuo de edad se siente viejo a través de los otros sin haber experimentado serias mutaciones; interiormente no se identifica con el rótulo que le han pegado; ya no sabe quién es. En *La Mise a mort*, Aragón ha simbolizado esta ignorancia y la zozobra que engendra: el héroe no ve su reflejo en los espejos, es incapaz de verse.

17. *La vejez*, p. 373.

Hayamos encontrado una imagen más o menos convincente, más o menos satisfactoria de nosotros mismos, esa vejez que somos incapaces de realizar, tenemos que vivirla. Y ante todo la

vivimos en nuestro cuerpo. No es él el que nos la revela; pero una vez que sabemos que la habita, nos inquieta. La indiferencia de las personas de edad con respecto a su salud es más aparente que real; si se mira de cerca, en ellas se descubre ansiedad. Esa ansiedad se revela en sus reacciones a los tests de Rorschach. En general los sujetos ven en muchas de las manchas de tinta imágenes corporales; en las personas de edad las interpretaciones anatómicas son muy raras y muy pobres. Tienen un carácter morboso: son, por ejemplo, pulmones, estómagos vistos con rayos X. Las visiones deformantes son frecuentes: distinguen esqueletos, monstruos, caras horribles. Esta ansiedad llega a veces hasta la hipocondría. Con frecuencia el jubilado acuerda a su cuerpo la atención que ya no le reclama su trabajo. Se queja de sus dolores para ocultarse a sí mismo que padece por una pérdida de prestigio. Para muchos la enfermedad sirve de excusa a la inferioridad que es en adelante su destino. Puede ser una justificación del egocentrismo: el cuerpo reclama ahora todos los cuidados. Pero esas conductas se definen sobre un fondo de angustia muy real.

18. *La vejez*, p. 447.

Existir, para la realidad humana, es temporalizarse: en el presente apuntamos al futuro con proyectos que exceden nuestro pasado, donde nuestras actividades caen, fijas y cargadas de exigencias inertes. La edad modifica nuestra relación con el tiempo; con el correr de los años nuestro futuro se achica mientras que nuestro pasado aumenta. Se puede definir al viejo como un individuo que tiene una larga vida detrás de sí y delante una esperanza de supervivencia muy limitada. Las consecuencias de esos cambios repercuten unos en otros para engendrar una situación, variable según la historia anterior del individuo, pero cuyas constantes pueden definirse.

19. *La vejez*, pp. 448-449.

“El futuro es el que decide si el pasado es viviente o no”, observa Sartre. Un hombre cuyo proyecto es progresar se despega de su pasado; define su antiguo yo como el yo que él ya no es y se desinteresa de él. Por el contrario, el proyecto de ciertos *para sí* implica el rechazo del tiempo y una estrecha solidaridad con el pasado. La mayoría de los viejos se encuentra en esa situación; rechazan el pasado porque no quieren decaer; definen su antiguo yo como el que siguen siendo: afirman su solidaridad con su juventud. Aunque hayan superado la crisis de identificación y aceptado una nueva imagen de sí mismos —la buena abuela, el jubilado, el viejo escritor— cada uno guarda la íntima convicción de haber permanecido inmutable: evocando recuerdos justifican esa seguridad. A las degradaciones de la senectud oponen una esencia inmutable y se cuentan incansablemente el ser que fueron y que sobrevive en ellos. A veces escogen reconocerse en el personaje que los halaga más: son para siempre aquel excombatiente, aquella mujer adulada, aquella madre admirable. O resucitan la frescura de su adolescencia, de su primera juventud. De preferencia se vuelven como Mauriac hacia el período en que el mundo adoptó para ellos su rostro, en que se definió el hombre que han llegado a ser: la infancia. Toda su vida —a los 30, a los 50 años— han seguido siendo ese niño, en tanto ya no lo eran. En el momento en que lo recobran y se confunden con él tienen también 30 años, o 50, u 80: escapan a la edad.

20. *La vejez*, pp. 462-463.

A partir de cierto umbral, variable según los individuos, el hombre de edad cobra conciencia de su destino biológico: el número de años que le quedan por vivir es limitado. Si a los 65 años le pareciera tan largo como en su infancia, el lapso con el que puede

contar razonablemente excedería aun su imaginación, pero no es así. Ese plazo le parece trágicamente corto porque el tiempo no corre de la misma manera en los diversos momentos de nuestra existencia: se precipita a medida que uno envejece.

21. *La vejez*, pp. 466-467.

La diferencia radical entre la óptica del viejo y la de niño o el adolescente es que el primero ha descubierto su finitud, mientras que al comienzo de su vida la ignoraba; entonces veía por delante posibilidades tan múltiples y tan vagas que le parecían ilimitadas; el futuro en que las proyectaba se dilataba al infinito para acogerlas. Los jóvenes de hoy se dan cuenta muy pronto de que la sociedad ha prefabricado su futuro, pero muchos sueñan con escapar al sistema, o incluso destruirlo, lo que deja abierto a su imaginación un amplio campo. Desde el día —que se sitúa más o menos temprano según la clase a la que pertenece— en que se ve obligado a reproducir su vida, el individuo, encerrado en un oficio, ve achicarse su universo, enrarecerse sus proyectos. Sin embargo, el adulto dispone de años bastante numerosos para decidir, actuar, emprender, para dar por sentados cambios en el mundo o en su historia personal; sus esperanzas pueblan un porvenir cuyo término aún no se representa. El viejo, en cambio, sabe que su vida está hecha y que no la rehará. El porvenir ya no está hinchado de promesas, se contrae a la medida del ser finito que ha de vivirlo.

22. *La vejez*, pp. 581-582.

La ansiedad lleva al hombre de edad a adoptar medidas generales y radicales contra los ataques del mundo exterior. No puede suprimirlo, pero puede reducir sus relaciones con él. En

muchos ancianos, la desconfianza acarrea una ruptura de comunicación. Les resulta intelectualmente difícil abrirse a las ideas nuevas. Pero también se cierran voluntariamente; toda intervención de los demás contiene una amenaza. Las palabras son trampas. Piensan que los demás quieren manejarlos. Se niegan a escuchar. Así se explica la sordera que fingen muchos de ellos; las palabras les resbalan cuando no les interesa recogerlas, si no, se vuelven milagrosamente capaces de percibirlas. Además de sordos son también más o menos mudos, por lo menos ciertos sujetos. En lo que toca a sus recursos económicos, sobre todo, son solapados, amigos de tapujos. Cuanto menos se sepa sobre ellos, menos podrá nadie meterse en sus cosas.

A menudo se retiran aun más radicalmente en sí mismos, se defienden no solo con conductas, sino operando un trabajo interno en sus sentimientos. “Rompen el compromiso”, dice el gerontólogo norteamericano Cummings, es decir que cortan sus relaciones afectivas con los demás. Les es necesario cuanto que son psíquicamente vulnerables. No se sabe precisamente por qué, pues la forma en que la senectud afecta al sistema nervioso no se conoce bien, pero el hecho es que su sistema neurovegetativo es inestable; en eso se parecen a los niños. Tienen cambios bruscos de humor, sus emociones se expresan con exceso, lloran fácilmente. A partir de los 73 años a Goethe se le llenaban los ojos de lágrimas por cualquier fruslería. Tolstoi viejo lloraba enormemente: cuando escuchaba música, cuando lo aclamaban, cuando Sonia estaba enferma, cuando lo cuidaba abnegadamente. Churchill viejo lloraba muy a menudo. Dostoievski dotó al príncipe Sokolski de esta emotividad infantil; su rostro móvil “pasa de la gravedad extrema a una alegría excesiva”; por cualquier cosa solloza. Se deshace en lágrimas cuando, después de una separación, encuentra al adolescente. En *Demonios*, Trofinovich a los 53 años tiene todos los rasgos de un viejo: receloso, ansioso, con la cara bañada en lágrimas, por fidelidad a sus opiniones abandona a la rica viuda que lo mantenía. En medio de una conferencia en que defiende sus ideas rompe a llorar convulsivamente.

23. *La vejez*, pp. 591-592.

Tiranizar, perseguir a los demás, profetizar desastres, es cosa que pertenece solo al pequeño número de los que conservan algún prestigio. Ellos son los tiranizados, los perseguidos, los burlados. Aunque el comportamiento con ellos sea correcto, se los trata como objetos, no como sujetos. No son consultados, no se tiene en cuenta lo que dicen. Se sienten en peligro en las miradas que se posan en ellos. Sospechan su malevolencia. El doctor Johnson decía a Boswell: “Las gentes tienen la mala tendencia a suponer que un hombre de edad no goza de todas sus facultades. Si un joven al salir de una reunión no se acuerda del lugar donde dejó el sombrero, no es nada y hace reír. Pero si la misma distracción la comete un hombre de edad, las gentes se alzan de hombros y dicen: ¡Está perdiendo la memoria!”.

24. *La vejez*, p. 667.

Para que la vejez no sea una parodia ridícula de nuestra existencia anterior no hay más que una solución, y es seguir persiguiendo fines que den un sentido a nuestra vida: dedicación a individuos, colectividades, causas, trabajo social o político, intelectual, creador. Contrariamente a lo que aconsejan los moralistas, lo deseable es conservar a una edad avanzada pasiones lo bastante fuertes como para que nos eviten volvernos sobre nosotros mismos. La vida conserva valor mientras se acuerda valor a la de los otros a través del amor, la amistad, la indignación, la compasión. Entonces sigue habiendo razones de obrar o de hablar. Muchas veces se aconseja a las gentes que “se preparen” para la vejez. Pero si solo se trata de economizar dinero, elegir el lugar donde se va a vivir después de la jubilación, preparar hobbies, llegado el momento no se habrá adelantado nada. Vale más no pensar demasiado en ella. Pero vivir una vida de hombre lo bastante

comprometida, lo bastante justificada como para seguir apegado incluso cuando se han perdido todas las ilusiones y se ha enfriado el ardor vital.

25. *La vejez*, pp. 669-671.

Por eso todos los remedios que se proponen para paliar la angustia de los viejos son irrisorios; ninguno de ellos puede reparar la destrucción sistemática de que han sido víctimas esos hombres durante toda su existencia. Aunque se los cuide, no se les devolverá la salud. Si se les construyen residencias decentes no se les inventará la cultura, los intereses, las responsabilidades que darían un sentido a sus vidas. No digo que sea totalmente inútil mejorar, en el presente, su condición, pero eso no da ninguna solución al verdadero problema de la edad postrera, ¿qué debería ser una sociedad para que en su vejez un hombre siga siendo un hombre?

La respuesta es sencilla: sería necesario que siempre hubiese sido tratado como un hombre. En la suerte que asigna a sus miembros inactivos, la sociedad se desenmascara; siempre los ha considerado como material. Confiesa que para ella solo el lucro cuenta y que su “humanismo” es pura fachada. En el siglo XIX las clases dominantes asimilaban explícitamente el proletariado a la barbarie. Las luchas obreras han conseguido integrarlo en la humanidad. Pero solo mientras es productivo. De los trabajadores viejos la sociedad se aparta como de una especie extraña.

Por eso se sepulta la cuestión en un silencio deliberado. La vejez denuncia el fracaso de toda nuestra civilización. Lo que hay que rehacer es el hombre entero, hay que recrear todas las relaciones entre los hombres si se quiere que la condición del anciano sea aceptable. Un hombre no debería llegar al final de su vida con las manos vacías y solitario. Si la cultura no fuera un saber inerte, adquirido de una vez por todas y luego olvidado, si fuera práctico y viviente, si gracias a ese saber el individuo tuviera sobre su medio

un poder que se realizara y renovara en el curso de los años, a toda edad sería un ciudadano activo, útil. Si no estuviera atomizado desde la infancia, encerrado y aislado entre otros átomos, si participara en una vida colectiva tan cotidiana y esencial como su propia vida, jamás conocería el exilio. En ninguna parte, en ninguna época, se han realizado esas condiciones. Los países socialistas se acercan a ellas un poco más que los países capitalistas, pero aún están muy lejos.

En la sociedad ideal que acabo de evocar se puede soñar con que la vejez no existiría por así decirlo. Como ocurre en ciertos casos privilegiados, el individuo, secretamente debilitado por la edad, pero no disminuido en apariencia, tendría un día una enfermedad a la que no podría resistir, y moriría sin haber sufrido degradación. La edad postrera se conformaría realmente a la definición que dan ciertos ideólogos burgueses: un momento de la existencia diferente al de la juventud o de la madurez, pero con su equilibrio propio y que deja abierta al individuo una amplia gama de posibilidades.

Estamos muy lejos de eso. La sociedad solo se preocupa del individuo en la medida en que produce. Los jóvenes lo saben. Su ansiedad en el momento en que abordan la vida social es simétrica a la angustia de los viejos en el momento en que quedan excluidos. Entretanto, la rutina enmascara los problemas. El joven teme esa máquina que va a atraparlo, trata a veces de defenderse a pedradas; el viejo, rechazado por ella, agotado, desnudo, no tiene más que ojos para llorar. Entre los dos la máquina gira, trituradora de hombres que se dejan triturar porque no imaginan siquiera que puedan escapar. Cuando se ha comprendido lo que es la condición de los viejos no es posible conformarse con reclamar una “política de la vejez” más generosa, un aumento de las pensiones, alojamientos sanos, ocios organizados. Todo el sistema es lo que está en juego y la reivindicación no puede sino ser radical: cambiar la vida.

Bibliografía

Allen, Jeffner. (1997). Simone de Beauvoir en L. Embree (Ed.), *Encyclopedia of Phenomenology*. Kluwer Academic Publishers.

Andrew, Barbara S. (2003). Beauvoir's Place in Philosophical Thought, en C. Card (Ed.), *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge University Press.

Björk, Ulrika. (2008). *Poetics of Subjectivity. Existence and Expressivity in Simone de Beauvoir's Philosophy*. Philosophical Studies from the University of Helsinki.

Beauvoir, Simone de. (1956). *Para una moral de la ambigüedad*. Schapire.

Beauvoir, Simone de. (1967). *Memorias de una joven formal*. Sudamericana.

Beauvoir, Simone de. (1967). Primera entrevista, en F. Jeanson, *Simone de Beauvoir o la empresa de vivir*. Sudamericana.

Beauvoir, Simone de. (5 de abril de 1971). Las 343 sinvergüenzas. *Le Nouvel Observateur, 334*.

Beauvoir, Simone de. (1972). *¿Para qué la acción?*. La Pléyade.

Beauvoir, Simone de. (1985). *El existencialismo y la sabiduría popular*. Leviatán.

Beauvoir, Simone de. (2000). *La fuerza de las cosas*. Sudamericana.

Beauvoir, Simone de. (2004). What is existentialism? en M. Simmons (Ed.), *Philosophical Writings*. Board of Trustees of the University of Illinois.

Beauvoir, Simone de. (2006). *La plenitud de la vida*. De Bolsillo.

Beauvoir, Simone de. (prólogo de López Pardina, T.). (2015). *El segundo sexo*. Cátedra.
Beauvoir, Simone de. (2019). Dos entrevistas con Margaret A. Simons, en *Entrevistas*. Ennegativo.
Beauvoir, Simone de. (2019). *La vejez*. De Bolsillo.
Beauvoir, Simone de. (2019). Manifiesto de las 343 putas, en *Escritos feministas*. Ennegativo.
Butler, Judith. (2014). *El género en disputa*. Paidós.
Cueva, Carmen G. de la. (2018). *Un paseo por la vida de Simone de Beauvoir*. Lumen.
Femenías, María Luisa. (2021). *Simone de Beauvoir ¿Madre del feminismo?*. Ediciones Lea.
Fisher, Linda. (2000). Phenomenology and Feminism: Perspectives on their Relationen L. Fisher y L. Embree (Eds.), *Feminist Phenomenology*. Springer.
Fisher, Linda. (2002). La phénoménologie féministe de Beauvioir en C. Delphyy S. Chaperon (Eds.), *Colloque international Simone de Beauvoir*. Éditions Syllepse.
Green, Karen. (1999). Sartre and Beauvoir on Freedom and Oppression en J. Murphy (Ed.), *Feminist interpretations of Jean-Paul Sartre*. The Pennsylvania State University Press.
Heinämaa, Sara. (2003). *Toward a Phenomenology of Sexual Difference*. Rowman & Littlefield.
Holveck, Eleanore. (1995). Can a woman be a philosopher? en M. A. Simons (Ed.), *Feminist intepretations of Simone de Beauvoir*. The Pennsylvania State University Press.
Jenkins, Carrie. (2021). Do gender norms enforce a divide between literature and philosophy? New Statesman. https://www.newstatesman.com/ideas/agora/2021/07/do-gender-norms-enforce-divide-between-literature-and-philosophy?utm_source=pocket_mylist
Kirkpatrick, Kate. (2019). *Becoming Beauvoir*. Bloomsbury.
Kruks, Sonia. (1990). *Situation and Human Existence: Freedom, Subjectivity and Society*. Unwin Hyman.
Kruks, Sonia. (1991). Simone de Beauvoir: Teaching Sartre about Freedom, en R. Aronsen y A. van de Hoven (Eds.), *Sartre Alive*.

Wayne University Press.
Le Doeuff, Michelle. (1979). De l'existentialisme au Deuxiéme sexe. *Le magazine littéraire, 149*.
Leciñana Blanchard, Mayra. (2002). Simone de Beauvoir: aproximaciones a la (auto) construcción del sujeto mujer. *Mora, 8*.
López Pardina, Teresa. (2009). Beauvoir, la filosofía existencialista y el feminismo. *Investigaciones feministas, 0*.
Morant, Inés. (2018). Lecturas de *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir. *Descentrada, 2*(2), e053.
Pilardi, Jo-Ann. (1995). Feminists read The Second Sex, en M. A. Simons (Ed.), *Feminist interpretations of Simone de Beauvoir*. The Pennsylvania State University Press.
Platón (1995). *República*. Planeta DeAgostini.
Sánchez Muñoz, Cristina. (2019). *Simone de Beauvoir, del sexo al género*. Shakelton Books.
Sartre, Jean-Paul. (2005). *El ser y la nada*. Losada.
Smith, David Woodruff. (Verano 2018). Phenomenology en E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/phenomenology/
Simons, Barbara. (1981). Beauvoir and Sartre: The Question of Influence. *Eros, 8*(1).
Simons, Barbara. (1992). Two Interviews with Simone de Beauvoir en N. Frasery S. L. Bartkey (Eds.), *Revaluing French Feminism*. Indiana University Press.
Suárez Tomé, Danila. (2018). Subjetividad no egológica en *El ser y la nada*, de Jean-Paul Sartre. *Investigaciones Fenomenológicas*, *15*.
Suárez Tomé, Danila. (2020). *El método ontofenomenológico existencial del estudio de la subjetividad en Jean-Paul Sartre*. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.
Tidd, Ursula. (2004). *Simone de Beauvoir. Gender and Testimony*. Cambridge University Press.
Tidd, Ursula. (2009). *Simone de Beauvoir*. Reaktion Books.

Vintiadis, Elly. (16 de agosto de 2021). *The view from her*. Aeon. https://aeon.co/essays/is-there-something-special-about-the-way-women-do-philosophy?utm_source=pocket_mylist
Vintges, Karen, “Feminist read The Second Sex”, en Simons, M.A. (ed.), *Feminist interpretations of Simone de Beauvoir*, The Pennsylvania State University Press, 1995.

En este primer volumen de la colección **La otra palabra**, Mariana Gardella Hueso invita a conocer la vida y obra de algunas griegas, filósofas, poetas y oradoras. Pensadoras que en la aurora de la tradición filosófica occidental asumieron el riesgo de hacer lo que no se esperaba de ellas: tomar la palabra. Una palabra que a veces se reservaba para el círculo de las más amadas, como la de Safo de Lesbos, que aparta su mirada del campo de batalla para dedicarle su poesía al deseo. Una palabra enigmática, como la de Cleobulina de Lindos, quien a través de sus acertijos provoca el asombro, experiencia de la que nace toda filosofía. Una palabra secreta como la de las pitagóricas, quienes hacen del silencio no un destino sino una elección. Una palabra que logra escapar de la casa y sus urgencias para resonar en el ámbito público, como la de Aspasia de Mileto. Una palabra que quiere educarse, renunciar a la seguridad y la opresión de la vida familiar para aventurarse vagabunda tras las enseñanzas de los cínicos, como la de Hiparquia de Maronea.

Las griegas, como cada volumen de esta colección, busca colaborar en la difusión de otras voces, de esa otra palabra que si bien surge de la periferia llega a ocupar un lugar central en las discusiones teóricas de su tiempo y continúa interpelándonos hasta hoy.

MARIANA GARDELLA HUESO

Nació en Buenos Aires en 1988. Es doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, docente de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma universidad e investigadora asistente del CONICET. Se dedica a la investigación y divulgación de la filosofía antigua. Ha realizado estancias de investigación en el Centro Jean Pépin (Francia), en la Universidad de Montreal (Canadá) y en la Universidad Nacional Autónoma de México (México). Ha publicado numerosos artículos en revistas científicas nacionales e internacionales. Es autora de *Besada por Cipris* (Rara Avis) y co-autora de *El enigma de Cleobulina* (Teseo).

Colección
la *otra* palabra
Dirigida por Jazmín Ferreiro

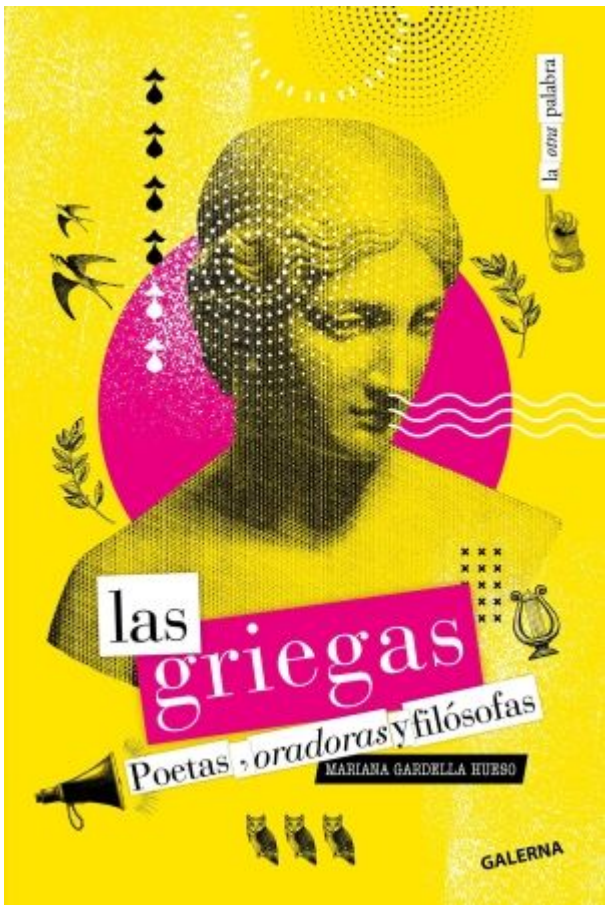
títulos

Las griegas
Mariana Gardella Hueso

Simone de Beauvoir
Danila Suárez Tomé

Hildegarda de Bingen
Claudia F. D´Amico

Te esperamos en www.galernaweb.com
para compartir más novedades y lecturas.


la otra palabra
las griegas
Poetas, oradoras y filósofas
MARIANA GARDELLA HUESO
GALERNA

Las griegas

Gardella Hueso, Mariana
9789505568802
232 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

En este primer volumen de la colección La otra palabra, **Mariana Gardella Hueso invita a conocer la vida y obra de algunas griegas, filósofas, poetas y oradoras. Pensadoras que en la aurora de la tradición filosófica occidental asumieron el riesgo de hacer lo que no se esperaba de ellas: tomar la palabra.** Una palabra que a veces se reservaba para el círculo de las más amadas, como la de Safo de Lesbos, que aparta su mirada del campo de batalla para dedicarle su poesía al deseo. Una palabra enigmática, como la de Cleobulina de Lindos, quien a través de sus acertijos provoca el asombro, experiencia de la que nace toda filosofía. Una *palabra* secreta como la de las pitagóricas, quienes hacen del silencio no un destino sino una elección. Una palabra que logra escapar de la casa y sus urgencias para resonar en el ámbito público, como la de Aspasia de Mileto. Una palabra que quiere educarse, renunciar a la seguridad y la opresión de la vida familiar para aventurarse vagabunda tras las enseñanzas de los cínicos, como la de Hiparquia de Maronea. *Las griegas*, como cada volumen de esta colección, busca colaborar en la difusión de otras voces, de esa otra palabra que si bien surge de la periferia llega a ocupar un lugar central en las discusiones teóricas de su tiempo.

Cómpralo y empieza a leer

Roxana Kreimer
EL PATRIARCADO
NO EXISTE MÁS
Galerna

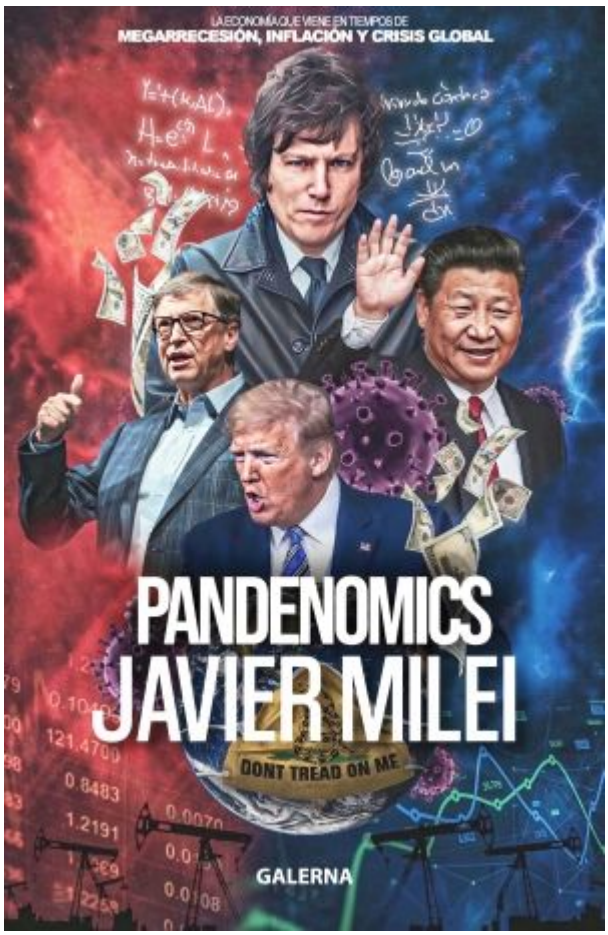
El patriarcado no existe más

Kreimer, Roxana
9789505567867
556 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

Con el objetivo de realizar una evaluación objetiva de la mayoría de las problemáticas que ocupan al feminismo hegemónico, y guiado por un criterio científico, este libro examina si es cierto que las mujeres ocupan pocos cargos jerárquicos en las profesiones que prefieren, qué impacto tiene la maternidad en la economía femenina, cómo puede ser analizado el problema de la evidencia, el de las denuncias falsas y el del sexismo y las desventajas que padecen los hombres, entre muchas otras cuestiones. Nunca antes se reunió en un solo libro un abanico tan grande de temas que permitan adquirir una mirada panorámica y al mismo tiempo detallada sobre la agenda social y política el feminismo actual.

Cómpralo y empieza a leer


LA ECONOMÍA QUE VIENE EN TIEMPOS DE
MEGARRECESIÓN, INFLACIÓN Y CRISIS GLOBAL
PANDENOMICS
JAVIER MILEI
DONT TREAD ON ME
GALERNA

Pandenomics

Milei, Javier
9789505567805
360 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

Este libro no niega la existencia del coronavirus. Pero sostiene que el mundo perdió la perspectiva. Sin pandemia alguna, en condiciones normales, en el año 2020 hubieran muerto en el mundo 60 millones de personas. Eso significa 165.000 personas por día. El coronavirus, para llegar a ese número, tardó 105 días. A pesar de esto, se impusieron cuarentenas cavernícolas que precipitaron una crisis económica sin precedentes a nivel mundial y que también, en muchos casos, destruyeron la legalidad y la democracia.

Cómpralo y empieza a leer

JAVIER MILEI
DIEGO GIACOMINI

LIBERTAD, LIBERTAD, LIBERTAD

Para romper las cadenas que no nos dejan crecer

GALERNA

Libertad, libertad, libertad

Milei, Javier
9789505567409
560 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

Los autores, dos reconocidos economistas y exponentes del liberalismo en toda Latinoamérica, exponen en este libro, de forma directa y sin intermediarios, las principales ideas libertarias.

Cómpralo y empieza a leer

FREDI VIVAS
¿CÓMO PIENSAN LAS MÁQUINAS?
INTELIGENCIA ARTIFICIAL PARA HUMANOS
PRÓLOGO ESCRITO POR UNA INTELIGENCIA ARTIFICIAL
GALERNA

¿Cómo piensan las máquinas?

Vivas, Fredi
9789505568246
224 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

Este libro podría haber sido escrito por una inteligencia artificial, y no solamente por un humano en un documento de Word. Aunque, en parte, así fue.
Con inteligencia artificial podemos escribir ensayos, incluso libros, y también, entre muchas posibilidades, predecir cuántos pacientes llegarán a un hospital con gripe dentro de quince días, o detectar automáticamente una operación fraudulenta con una tarjeta de crédito. ¿Cuáles son los límites de esta tecnología? ¿Cuáles son sus riesgos? ¿Cuál es la mejor manera de aprovecharla? ¿Cómo desarrollar inteligencia artificial responsablemente?
En *¿Cómo piensan las máquinas?*, Fredi Vivas te invita a sumarte a un viaje fascinante, una aventura literaria que transita entre la realidad y la ficción para demostrarnos que, independientemente del área o disciplina, la inteligencia artificial está revolucionando la vida humana mucho más de lo que creemos o soñamos.
Y como no podía ser de otra forma, este es un libro interactivo, que incorpora tecnología en sus páginas, y que propone al lector una experiencia multiplataforma. Apto para cualquiera que tenga como objetivo entender el mundo que se viene y estar a la vanguardia de la revolución tecnológica, *¿Cómo piensan las máquinas?* no requiere conocimientos técnicos previos y apuesta por la curiosidad y el interés por el futuro.

Cómpralo y empieza a leer